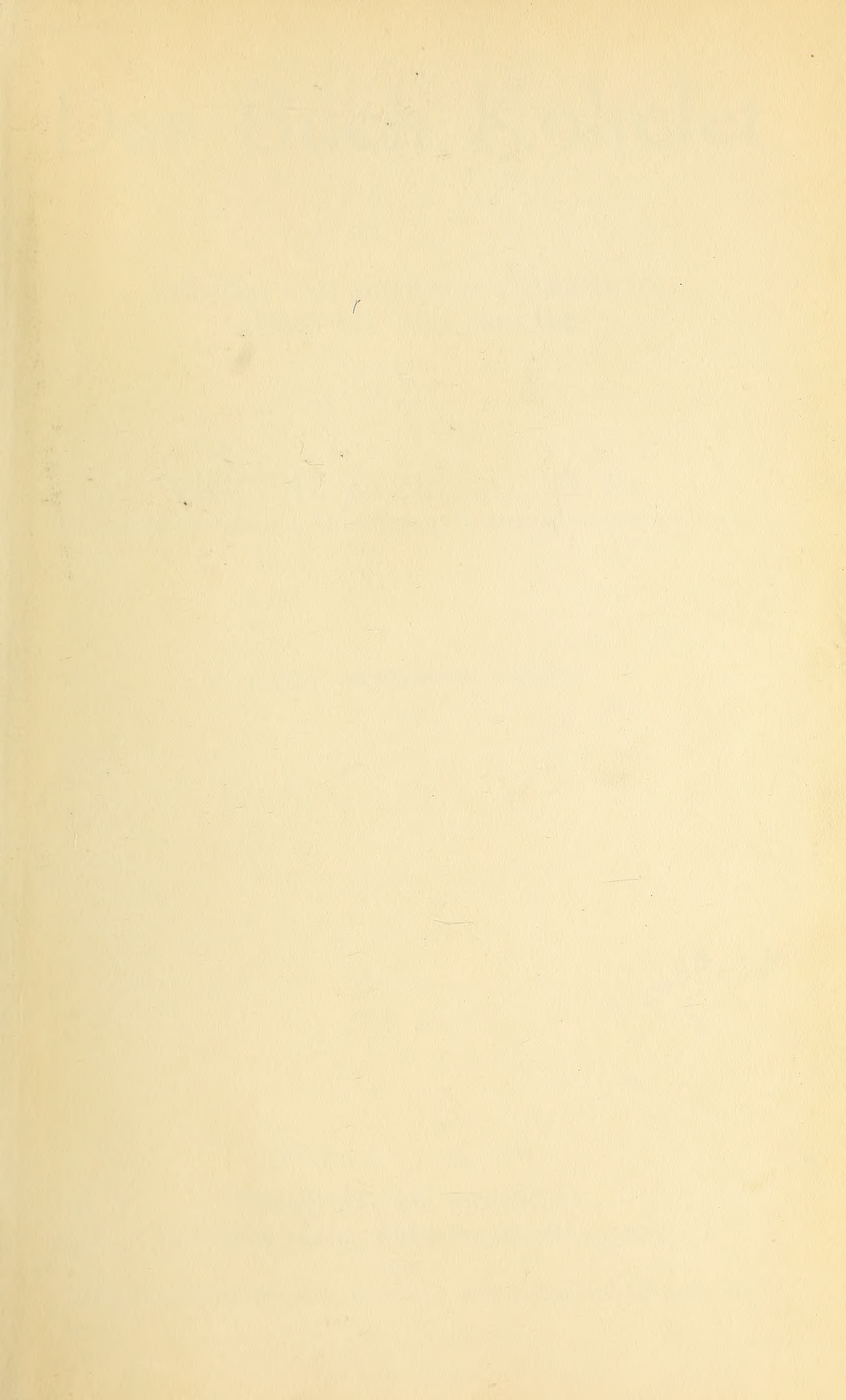
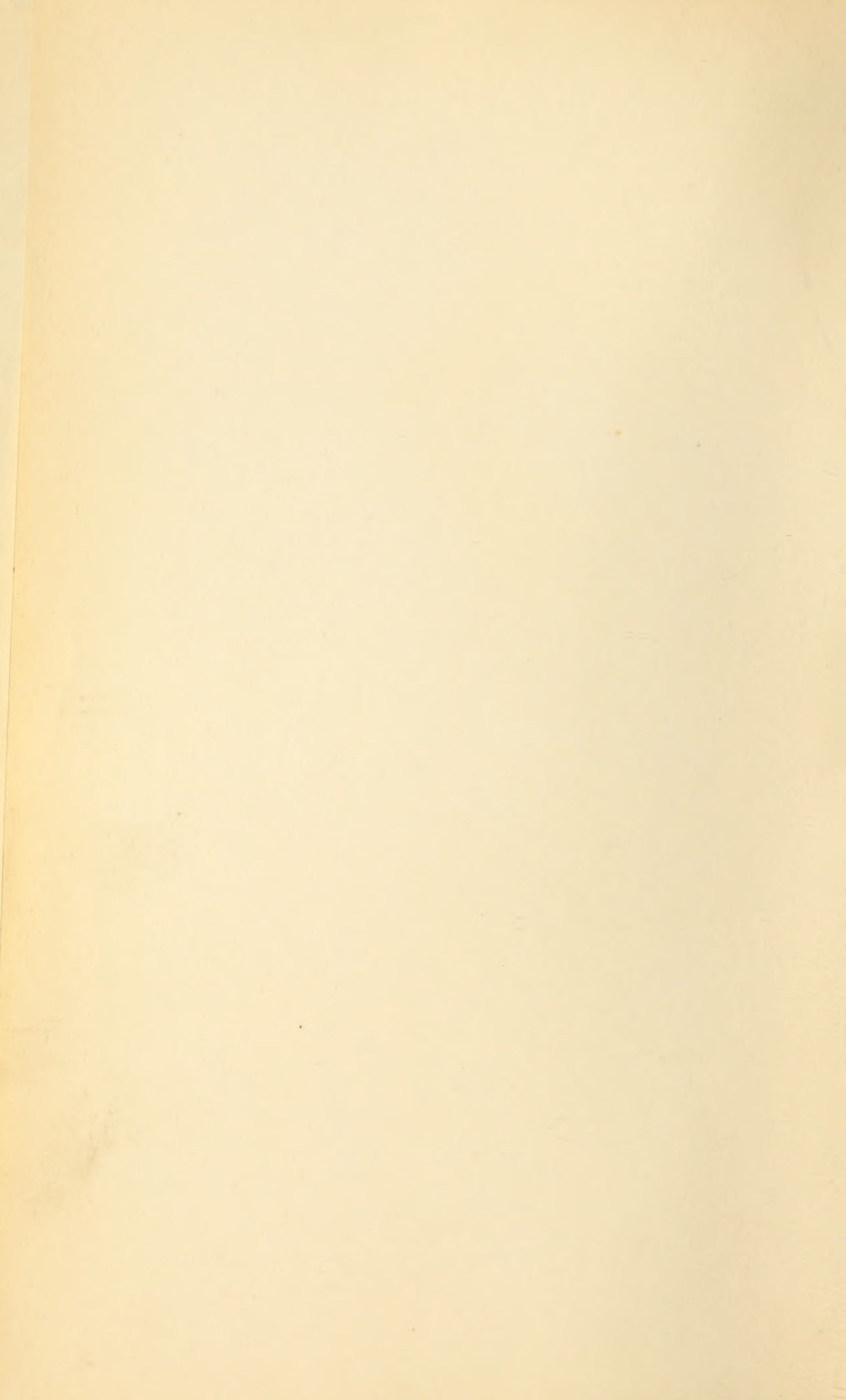








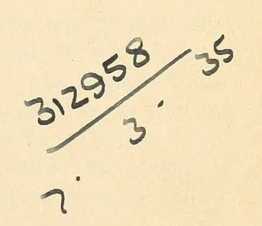
Das Buch Kohelet

KRITISCH UND METRISCH UNTERSUCHT
ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

VINCENZ ZAPLETAL, O. Pr.
ORD. PROFESSOR DER ALTTEST. EXEGESE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. D. SCHWEIZ

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE



FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1911
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

Attentis approbationibus duorum revisorum permittimus typis dari 2. editionem operis « Das Buch Kohelet ».

Romae, die festo S. Thomae Aq. 7 Martii 1911

Fr. Hyacinthus Ma CORMIER,
M. G. O. P.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 12 Aprilis 1911

† Thomas, Archiepps

St Paulus-Druckerei in Freiburg in der Schweiz

Urteile der Presse über die erste Auflage des vorliegenden Werkes:

« Der Kommentar zeichnet sich durch kurze und treffende Erklärungen aus. Besonders dankenswert sind die vielen Parallelstellen aus anderen Literaturen. »
(Fr. Feldmann in der Theol. Revue 1907, S. 52.)

« Das Werk ist eine ganz vorzügliche Publikation und eine ebenso vornehme wie erfolgreiche Bekämpfung der Quellenscheidung, die mit dem Buche Kohelet seit Jahren ihr Unwesen fast noch mehr als mit den historischen Büchern trieb . . .

Möge das Werk der Vorläufer vieler derartiger Bearbeitungen alttestamentlicher Bücher werden. » (Jos. Kley in der Liter. Rundschau 1907, S. 153 ff.)

« Ein besonderer Vorzug des sehr fleißig gearbeiteten Kommentars liegt in der Sammlung zahlreicher Parallelstellen zu den Sentenzen Kohelets aus der altrabbinischen Literatur und den griechisch-römischen Klassikern. Die Erklärung wird daher dem Theologen zum Verständnis des schwierigen Buches wesentliche Dienste leisten und soll nach dieser Richtung angelegentlich empfohlen werden. » (Vetter in der Tübinger Theolog. Quartalschrift 1905, S. 613 f.)

« Zapletals Kohelet ist ein ganz vorzügliches Werk, das nicht genug empfohlen werden kann. »
(F. G. Herzog in der Schweiz. Kirchenzeitung 1906, S. 148.)

« Das Ganze ist eine beachtenswerte Leistung. »
(Theol. Jahresbericht 1905, S. 147.)

« Auf dem Metrum baut sich der Kommentar Zapletals auf, der in der Exegese bedacht, in der Kritik maßvoll, eine wertvolle Bereicherung der exegetischen Literatur darstellt. Der Bibelforscher wird Zapletals Kohelet stets mit Freuden zur Hand nehmen. » (Literarisches Zentralblatt 1905, S. 1313.)

« On peut affirmer que l'exégèse catholique n'avait rien produit d'aussi étudié sur ce livre mystérieux. » (*Revue Biblique* 1905, S. 464.)

« Le travail du P. Zapletal sur l'Ecclésiaste est une œuvre très remarquable. Une large introduction précède l'explication et la traduction du texte hébreu. L'auteur discute avec beaucoup de méthode, de compétence et de sagacité l'unité du livre, sa forme poétique, son rapport avec la philosophie grecque, sa doctrine sur la vie future, son origine... Le commentaire qui suit cette magistrale introduction est très érudit et d'un grand intérêt. La traduction est exacte et soignée. » (Revue critique, 1905, S. 142.)

« The book is one to be carefully studied. »
(The Athenaeum 1905, S. 645.)

« Bewonderenswaardig is zijne belezenheid, gelijk blijkt uit den rijkdom van citaten, waarin de uitspraken van Kohelet gevat zijn. De lektuur van het verklarende gedeelte van Zapletal's boek wordt daardoor een litérair genot. »
(H. J. Elhorst in Teyler's Theologisch Tijdschrift 1905, S. 111.)

INHALTSVERZEICHNIS.

AUS DEM VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE.

In der Einleitung in das Alte Testament, welche ich jedes Jahr zu geben habe, mußte ich immer auch das Buch Kohelet besprechen. Es war dies für mich keine leichte Aufgabe. Da ich die immer mehr anschwellende Literatur über das Alte Testament nach Möglichkeit zu verfolgen pflege, haben sich meine Notizen über Kohelet dermaßen angehäuft, daß ich es für notwendig hielt, sie zu ordnen; dies um so mehr, als ich die widersprechendsten Ansichten vorfand. Ich wollte mir also einmal ein eigenes Urteil über Kohelet bilden und beabsichtigte ursprünglich, nur den einen oder andern Punkt genauer zu behandeln. Aber ich fand so viel Neues, daß ich mich veranlaßt sah, einen vollständigen Kommentar zu dem «rätselhaften» Buche zu schreiben.

Ich konstatierte, im Gegensatz zu andern Kommentatoren, daß im ganzen Buche nur ein Kohelet spricht, und daß derselbe ganz auf dem Boden der alttestamentlichen Anschauungen steht.

Wenn ich Autoren nenne, denen ich nicht beistimme, so geschieht es nur, damit man nicht meine, daß ich gegen Windmühlen kämpfe. Wenn dagegen hie und da Autoren, welche meine Ansichten teilen, nicht genannt werden, so war es deshalb, weil ich unabhängig von ihnen, durch eigenes Nachdenken, zu den an den betreffenden Stellen vorgebrachten Ergebnissen gelangte; doch habe ich auch in diesen Fällen vielfach meine Vorgänger erwähnt.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

Die freundliche Aufnahme, welche die erste Auflage dieses Werkes gefunden, hat mich bewogen, eine zweite Auflage zu veranstalten, in der die einschlägige in den letzten Jahren veröffentlichte Literatur berücksichtigt wurde. Doch sollte das Werk sein ursprüngliches Gepräge behalten, weshalb nicht alle Ansichten und vorgeschlagenen Konjekturen angeführt werden ; von dem hier vertretenen Standpunkte aus erscheinen sie ja zum Teil als ein überflüssiger Ballast.

Den Paragraphen über die metrische Komposition Ḳohelets konnte ich jetzt abkürzen, weil ich unterdessen eine hebräische Metrik (« De Poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata ») herausgegeben habe.

Freiburg in der Schweiz, März 1911.

V. ZAPLETAL.

EINLEITUNG.



§ 1. Der Name des Buches.

1. Das Buch wird 1, 1 als *Worte Kohelets* (דִּבְרֵי קֹהֶלֶת) bezeichnet. Über die Bedeutung von קהלת herrscht aber unter den Exegeten nichts weniger als Übereinstimmung.

Grätz hielt das Wort nur für einen Spitznamen, der vielleicht den Eingeweihten in der Zeit, als das Buch geschrieben wurde, bekannt war. Spitznamen seien in der nachexilischen Zeit sehr häufig gewesen [1]. P. Cassel erinnerte daran, daß der Zahlenwert der Buchstaben von קהלת 535 und der von שלמה בן דוד המלך 536 beträgt [2]. Renan vermutete, der Name sei gebildet nach den Regeln des *albam* oder *atbaš* oder eines ähnlichen Schemas und stehe vielleicht für שלמה, welches Wort ebenso wie קהלת vier Buchstaben aufweist. Daneben hielt er es doch für möglich, daß jeder Buchstabe des קהלת die Initiale eines ganzen Wortes sei, wie man z. B. im Mittelalter Raši (ר״שי) für Rabbi Šelomo ben Jiṣchaq sagte, oder Radaq (ר״דק) für R. Dawid Qimchi [3].

Diese Erklärungen verdienen wohl wenig Beachtung; denn wenn Ḳohelet nur ein Spitzname wäre, so ist es kaum wahrscheinlich, daß ihn der Verfasser im Buche von sich selbst gebrauchen würde; auch liegt dem Ḳohelet alles Kabbalistische fern. Erst dann könnte man bei der Erklärung des dunklen Wortes zu solchen Gewaltmitteln greifen, wenn es dafür irgend welche positive Anhaltspunkte geben würde, und wenn die gewöhnlichen Gesetze der Worterklärung zu gar keinem befriedigenden Resultate führen würden, was hier nicht der Fall ist.

קהלת hängt offenbar mit קָהַל und קָהָל zusammen. Das Verbum קָהַל kommt im Hiphʿîl vor in der Bedeutung « versammeln », und zwar finden sich als Objekt dazu: das Volk, die Gemeinde, die Vertreter des Volkes, die Krieger; im Niphʿal heißt es « sich versammeln ». Das Nomen קָהָל bezeichnet eine « Versammlung ».

Da nun קֹהֶלֶת ein Partizipium Qal ist, so kann es zunächst einen solchen bezeichnen, der Mitglied einer Versammlung ist, wie auch die

---

[1] H. Grätz, Kohélet oder der Salomonische Prediger, Leipzig 1871, p. 17.
[2] Zeitschr. Sunem, 19. Mai 1882.
[3] E. Renan, L'Ecclésiaste, Paris 1890, S. 11 ff.

LXX das Wort auffaßten, indem sie es mit ἐκκλησιαστής übersetzten. Aristoteles [1] gebraucht denselben Ausd uck für die Bürger Athens, die an einer Volksversammlung (ἐκκλησία) teilnehmen konnten, in welcher man über Krieg und Frieden beschloß, Bündnisse einging und aufhob, Gesetze einführte und abschaffte. Ein ἐκκλησιαστής konnte dabei das Wort ergreifen und abstimmen. Damit stimmt noch die Übersetzung des hl. Hieronymus überein, der es mit *contionator* wiedergibt. Denn « contio » ist « Zusammenkunft », « Volksversammlung », sodann auch der darin gehaltene « Vortrag », und « contionator » ist « Volksredner » : « quem nos nuncupare possumus *concionatorem*, eo quod loquatur ad populum, et sermo eius non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur [2]. » Wenn aber Luther und mit ihm andere darunter einen « Prediger » verstehen, so sind sie in einem Irrtum befangen, da ἐκκλησιαστής und der *contionator* des hl. Hieronymus keinen Prediger in unserem Sinn bedeuten, noch auch Ḳohelet ein solcher sein will, wie sich aus dem Inhalte des Buches ergibt. Demnach sollte man bei Protestanten sowie bei Katholiken mit dem « Prediger » als einer Übersetzung des « Ḳohelet » endlich einmal aufräumen.

Hieronymus (l. c.) hält es außerdem für möglich, daß ἐκκλησιαστής einen solchen bezeichnet, der eine Versammlung zusammenberuft : « Ecclesiastes autem graeco sermone appellatur, qui (al. quod) coe um, i. e. ecclesiam, congreget... ». Dem griechischen Worte kommt zwar diese Bedeutung nicht zu ; aber es ist eine Frage, ob *Ḳohelet* diese Bedeutung nicht doch haben könne. Mehrere Kommentatoren [3] sind wirklich der Ansicht, daß dem so sei, und berufen sich darauf, daß in Eigennamen Qal öfters für Hiphʿîl stehe, wie z. B. רְחַבְיָה eigentlich für הִרְחִיב יָהּ steht. Aber dieser Beweis ist nicht stichhaltig ; denn Ḳohelet ist kaum ein Name, der dem Verfasser bei seiner Geburt gegeben wurde, und man verkürzte nur die eigentlichen Eigennamen ; dazu kommt noch, daß Ḳohelet kein zusammengesetzter Eigenname ist.

Trotzdem halte ich diese Ansicht nicht für ausgeschlossen, nur glaube ich, daß sie anders begründet werden muß. Freilich findet sich sonst überall im Alten Testamente für das Berufen einer Versammlung das Hiphʿîl des Wortes קָהַל ; aber wir wissen zur Genüge, daß Ḳohelet, der diesen seinen Namen wohl selbst geprägt hat — er kommt wenigstens außerhalb des Buches Ḳohelet nicht vor —, seine eigene Sprache hat, die von dem klassischen Hebräisch sehr stark abweicht, und daß

[1] Polit. 3, 1.
[2] Commentarius in Ecclesiasten (caput primum). Migne P. L. 23, p. 1063.
[3] Z. B. Franz Delitzsch, Hoheslied und Kohelet, Leipzig 1875, S. 212.

er insbesondere manchem Worte eine Bedeutung gibt, in der es von anderen alttestamentlichen Schriftstellern nicht gebraucht wird. So konnte er mit seinem Namen die kausative Bedeutung verbinden, und dies um so mehr, als wir sehen, daß das Niphʿal vielfach in eine besondere Beziehung zu Qal tritt. Das Niphʿal ist das Reflexivum vom Qal und manchmal selbst das Passivum [1]. Nachdem nun das Niphʿal von קהל «sich versammeln» bedeutet und dann auch «versammelt werden» bedeuten kann, mag Ḳohelet in קָהַל ein «versammeln» gesehen haben. So haben wir umgekehrt Jer. 4, 11 das Hiphʿîl von ברר in der Bedeutung von «reinigen» (das Getreide), obgleich sonst gewöhnlich das Qal dafür gebraucht wird. Ich halte es demnach für möglich, daß קֹהֶלֶת die Bedeutung von מַקְהֶלֶת besitzt. Ähnlich steht zwar im allgemeinen für die Versammlung das Wort קָהָל, aber Ps. 26, 12 lesen wir מַקְהֵלִים und Ps. 68, 27 מַקְהֵלוֹת «Chöre» oder «Versammlungen zu religiösen Zwecken». Das מַ ist darin nicht notwendig das מ locale, sondern kann das des Partizipiums Hiphʿîl sein und mag so die Sprechenden oder Singenden bedeuten (zur Form מַקְהֵל vgl. Is. 53, 3, wo die Masoreten מַסְתֵּר = «der verhüllt» schreiben).

Falls nun Ḳohelet einen, der versammelt, bedeuten würde, fragt es sich weiter, ob das Objekt dazu nicht bloß Menschen, sondern auch Sprüche, Sentenzen sein könnten, wie Grotius behauptete [2], der in Ḳohelet einen συναθροιστής fremder Sentenzen sah. Gegen diese Auffassung erheben sich fast alle, die Ḳohelet erklärt haben, indem sie darauf hinweisen, daß קהל nur von einer Versammlung von Menschen vorkomme. Anders sei es im arabischen أَلْجَامِعَة, womit «Ḳohelet» übersetzt wird, da جمع sowohl Menschen versammeln als auch Sachen sammeln bedeuten kann. Trotz dieser allgemeinen Übereinstimmung der Exegeten halte ich die Sache nicht für ausgemacht, weil Ḳohelet seine eigene Sprache hat, ferner weil Sprüche von Menschen ausgesprochen werden und infolgedessen eine Sammlung von Sprüchen gewissermaßen eine Menschenversammlung ist, und schließlich weil Sprüche personifiziert wurden, wie שָׁלִישִׁים eigentlich «Kerntruppen», dann aber «Kernsprüche» (Prov. 22, 20) und נְגִידִים «die Edlen»

---

[1] Vgl. E. Kautzsch, Hebräische Grammatik, Leipzig, 1896, S. 133 ff. (§ 51 cf).

[2] Eine ähnliche Ansicht findet sich lange vor Grotius bei Cajetan, der es als etwas Bekanntes hinstellt, daß Ḳohelet diesen Namen führt « eo quod sermo istius libri dirigitur ad populum, ad differentiam libri Parabolarum, cuius sermo dirigitur ad filium », nachher aber hinzufügt : « Crediderim ego, quod a congregando vana et rationes vanitatis Salomon nominat seipsum Coheleth, nam apud Hebraeos a congregando Coheleth dicitur » (Card. Thomae de Vio Caietani Commentarii in S. Scripturam, t. III, Lugduni 1639, S. 599).

(Prov. 8, 6, und zwar ebenfalls von Sprüchen gesagt) beweisen. Dem Ḳohelet sind aber solche Personifikationen nicht fremd, denn er selber nennt (12, 3) die Arme und Hände « die Hüter des Hauses », die Beine « die kraftvollen Männer », die Zähne « die mahlenden Mägde » und die Augen « die durch die Fenster Blickenden ».

2. Hiermit ist noch nicht alles über den Namen Ḳohelet gesagt; es ist noch zu erklären, was die Femininendung ausdrückt. Auch darüber ist man noch nicht ganz einig.

Nach einigen weist diese Endung auf חָכְמָה, die Weisheit, hin, welche sich nach Prov. 1, 20 f.; 8, 1-4 in den Versammlungsorten mit ihren Mahnungen und Lehren an die Menschen wendet; auf dieselbe Weise sei Ḳohelet die predigende personifizierte Weisheit. Aber das ist sicher unrichtig; denn in unserm Buche wird die Weisheit nirgends redend vorgeführt, sodann steht das zu Ḳohelet gehörende Verbum im Maskulinum [1], und schließlich paßt manches gar nicht in den Mund der Weisheit, z. B. 1, 16-18, wo Ḳohelet sagt, er habe sich eine größere Weisheit erworben als alle, die vor ihm in Jerusalem waren, er habe viel Weisheit erschaut, er habe seinen Sinn darauf gerichtet, zu erkennen Weisheit und Wissen, oder 7, 23: er wollte weise werden, doch die Weisheit sei fern von ihm geblieben. Wo die Weisheit redet, wie in Prov. 1-9, tut sie es auf eine ganz andere Art und Weise.

Nach Tyler [2], ist קהלת einfach eine קְהַל חֲכָמִים, eine Versammlung von Philosophen, und so drücke der Name eine Mehrzahl von Weisen aus, deren Ansichten von Ḳohelet vorgebracht werden, zugleich aber auch eine Einheit, indem er die Philosophie personifiziere. Er lege die verschiedenen, sich widersprechenden Ansichten nicht in den Mund von mehreren Personen, wie es im Buche Job geschieht, sondern er allein bringe sie vor. Tyler vergleicht יֹשֶׁבֶת « die Bewohnende » (für die Bewohner einer Stadt) Jer. 51, 35 und אֹיֶבֶת « die Feindin » für das Kollektivum (Feinde) Mich. 7, 8. Dieser Erklärung stimmt im wesentlichen auch Siegfried [3] bei. « Der Name », so schreibt er, « ist nach

---

[1] An einer Stelle (7, 27) steht zwar im masoretischen Texte אָמְרָה קֹהֶלֶת; aber das ה ist zum folgenden Worte zu ziehen (אָמַר הַקֹּהֶלֶת), wie es auch im masoretischen Texte in 12, 8 steht.

[2] Th. Tyler. Ecclesiastes. London 1899, S. 64 f. Als ein Kollektivum (Akademie. Versammlung) wurde Ḳohelet schon vor Tyler aufgefaßt. Daß diese Auffassung irrtümlich ist, ersieht man daraus, daß Ḳohelet immer als Einzelperson erscheint und von einer Unterhaltung mehrerer im ganzen Buche keine Spur sich findet, ferner aus dem Umstande, daß Ḳohelet als männliches Wesen bezeichnet ist (1, 1. 12; 12, 9) und maskulinisch konstruiert wird (1, 2; 12, 8. 9. 10).

[3] C. Siegfried, Prediger und Hoheslied, Göttingen 1898, S. 1.

Analogie der femininalen Nominalbildungen für männliche Personen zu erklären. Wie סֹפֶרֶת n. pr. Neh. 7, 57, הַסֹּ' Esr. 2, 55 eine Genossenschaft von Schriftgelehrten [1], dann aber auch einen einzelnen hervorragenden Schriftgelehrten bezeichnet, so ist קהלת zunächst = קהל חכמים eine Versammlung von Weisen, eine jüdisch-hellenistische ἐκκλησία, dann aber auch ein in einer solchen hervortretender Weisheitslehrer ». Aber gegen die Erklärung Tyler's spricht, daß bei ישבת, איבת und ähnlichen Namen das Verbum im Femininum steht, während es bei קהלת nicht der Fall ist. Gegen Siegfried kann man bemerken, daß es gar nicht sicher ist, ob ספרת ursprünglich eine Genossenschaft von Schriftgelehrten bedeute.

Die richtige Erklärung ist vielmehr auf folgendem Wege zu finden: Der Name Kohelet gehört zur Kategorie des hebräischen Femininums der Adjektiva und Partizipia, für die wir das Neutrum setzen.

Im Arabischen haben dergleichen Bildungen einen intensiven Sinn; es wird damit gesagt, daß die so bezeichnete Person die in dem Worte ausgesprochene Idee in ihrem vollen Umfange verwirkliche, sie sozusagen erschöpfe. So ist بَاقِرَةٌ ein in die Tiefe eingehender Forscher, جَمَّالَةٌ ein bedeutender Sammler, عَلَّامَةٌ ein großer Gelehrter (die personifizierte Gelehrsamkeit = doctissimus). Auf dieselbe Weise wird von Wright [2] und andern קהלת erklärt als « der Prediger κατ' ἐξοχήν ».

Nach anderen [3] drückt die Femininendung das Amt und Geschäft aus, wie in خَلِيفَةٌ = nachrückend, einer, dessen Amt es ist nachzurücken, Stellvertreter zu sein = Kalif. Diese Bedeutung fließt übrigens aus der vorhergehenden. Aus dem Hebräischen pflegt man als Beispiele dazu anzuführen: סֹפֶרֶת = Schriftgelehrter, n. pr. Neh. 7, 57 (הַסֹּפֶרֶת Esr. 2, 55) und פֹּכֶרֶת Esr. 2, 57. Von den uns geläufigen Ausdrücken können damit gewissermaßen (!) *podestá, autorité* u. ä. verglichen werden, insofern sie von einer Einzelperson gebraucht werden [4].

---

[1] Auch A. Scholz, Kommentar über den Prediger, Leipzig 1901, S. 2 meint, ספרת sei l. c. « eine Genossenschaft von Sopherim ».

[2] C. H. H. Wright, The Book of Ecclesiastes, London 1883, S. 84.

[3] So z. B. Franz Delitzsch, l. c., S. 212 f.; G. Wildeboer, Der Prediger (in « Die Fünf Megillot », Freiburg i. B. 1898), S. 122 f.

[4] H. Winckler (Altorientalische Forschungen, zweite Reihe, I. Band. S. 153 Anm.) sucht in Kohelet ein künstlich gebildetes Wort, in welchem zum Ausdruck kommen soll, daß er das *Oberhaupt* der Qehillâ, der Gemeinde, ist. Er fragt dann: « Ist es *Diminutivbildung?* » — Winckler äußert sich auf diese Weise, weil er in Kohelet den Hohenpriester Alkimos sieht, was nicht richtig ist, wie ich unten zeigen werde. Daß קֹהֶלֶת eine Diminutivbildung sei, läßt sich jedenfalls nicht beweisen.

3. Da ich oben angedeutet habe, daß קהלת vielleicht einen Sammler von Sprüchen bezeichnet, so will ich noch einiges hinzufügen, obgleich ich zum voraus weiß, daß mir viele Leser nicht beistimmen werden. Einer, der in einer Versammlung spricht — und dafür hält man meistens den Ḳohelet —, kann in seiner Rede erstens verschiedene Gegenstände berühren und zweitens auch die Ansichten anderer Redner zusammenfassen. Dadurch erscheint er als ein Sammler. Nun behandelt aber Ḳohelet verschiedene Gegenstände ; er bringt Sprüche vor, deren mehrere sicher Gemeingut der Israeliten waren, und von denen einige auch in andern alttestamentlichen Büchern vorkommen. Er hat sie also nach seinem Plan gesammelt, und das wird von Ḳohelet auch 12, 9 ausdrücklich hervorgehoben : « Er wog ab und ordnete viele Sprüche. » Er, der eine gewisse Ähnlichkeit mit Agur aufweist, welcher Falschheit und Lügenwort verpönt (Prov. 30, 8), deutet hiermit an, daß das von ihm Geschriebene nicht bloß seine innerste Überzeugung ist, sondern zum Teil auch von den Leistungen anderer Denker abhängt [1].

Der Verfasser nennt sich nicht mit seinem eigentlichen Namen, sondern führt den künstlichen Namen *Ḳohelet,* weil er seine Leser nicht irreführen will. Da er nämlich seine verschiedenen Betrachtungen mit « ich sah », « ich wandte mich zu » u. s. w. einleitet, so könnte der Leser vermuten, daß der Verfasser alles von ihm Erzählte wirklich an sich erfahren hatte, obgleich er einiges lediglich als möglich erzählt. Dieser Irreleitung hat er vorgebeugt, indem er sich den künstlichen Namen *Ḳohelet* beilegt.

§ 2. Der Inhalt des Buches.

Das Buch beginnt mit einer Ankündigung des Themas : Alles ist eitel und der Mensch hat keinen Nutzen von all seinen Mühen (1, 2. 3).

Ḳohelet findet eine Bestätigung dieses Satzes in der Ähnlichkeit der menschlichen Tätigkeit mit derjenigen, welche die Naturkräfte zeigen. Die Sonne geht immer auf und unter, der Wind bewegt sich beständig in dem ihm zugewiesenen Kreislaufe, und die Flüsse ergießen sich stets ins Meer, ohne daß sie es « überfüllen » können. Aber auch die übrigen Dinge bewegen sich in einem ewigen Kreislauf, so daß man jetzt von nichts sagen könne, es sei neu (1, 4-11).

[1] Ähnlich wie der hl. Thomas von Aquin in seiner « Summa theologica » die philosophische, dogmatische und moralische Doktrin seiner Zeit selbständig zusammenstellt, hat auch Ḳohelet die Philosophie, Dogmatik und Moral des Alten Testamentes in seinem Buche zusammengefaßt. Sein Buch ist eine Art « Summa » der altisraelitischen Weltanschauung.

Kohelet verlegte sich darauf, zu erforschen, was unter der Sonne geschieht ; aber er gelangte zu dem Resultate, daß, was krumm ist, nicht gerade gemacht werden kann (1, 12-15). Er schildert sein Streben nach Weisheit, in der er größere Fortschritte gemacht hat, als so viele, die vor ihm in Jerusalem waren ; aber auch darin fand er keine volle Befriedigung. Er konstatierte im Gegenteil, daß selbst Weisheit und Erkenntnis nichts sind als « Haschen nach Wind », weil sie Kummer und Schmerz erzeugen (1, 16-18).

Er wandte sich dann dem Vergnügen zu. Er baute sich prächtige Häuser, legte liebliche Gärten an, besaß Sänger und Sängerinnen und verschaffte sich alle Freuden und allen Luxus der Könige. Aber auch das hat er als Eitelkeit und als Haschen nach Wind erkannt (2, 1-11).

Als er sich dem Studium der Weisheit zuwandte, erkannte er zwar einen gewissen Vorzug der Weisheit vor der Torheit ; der Weise hat nämlich seine Augen in seinem Kopfe, während der Tor im Finstern geht. Aber schließlich haben beide dasselbe Schicksal, der Weise hat ebensowenig wie der Tor ein Andenken für immer. Deshalb haßt Kohelet sein Leben und alle seine Mühe. Das von ihm Erarbeitete muß er ja einem Menschen überlassen, der nach ihm kommen wird und der vielleicht gar nicht weise sein wird (2, 12-23).

Das Beste, das der Mensch tun kann, ist also, daß er genieße, daß er esse und trinke und seine Seele Gutes sehen lasse bei seiner Arbeit (2, 24). Dieses ist jedoch eine Gabe, die Gott nur dem ihm Wohlgefälligen gewährt (2, 25. 26).

Alles in der Welt hat seine Zeit. Es gibt eine Zeit zum Geborenwerden und eine Zeit zum Sterben, eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Ausreißen des Gepflanzten, eine Zeit zum Lachen und Tanzen und eine Zeit zum Weinen und Klagen u. s. w. (3, 1-8). Welchen Nutzen hat also der Mensch von all seinem Tun ? Am besten ist es, er genießt, was ihm der Augenblick bietet (3, 9-15).

Hier auf Erden herrscht vielfach große Ungerechtigkeit ; aber Gott wird den Gerechten und den Sünder richten, er hat ja die Zeit für alles festgesetzt (3, 16. 17), um die Menschen zu prüfen und sie zur Überzeugung zu bringen, daß sie für sich nur Vieh sind (3, 18). Denn das Schicksal des Menschen ist gleich dem des Viehes. Alles ist aus dem Staube geworden und alles kehrt in den Staub zurück, und wer weiß, ob der Geist des Menschen nach oben steigt, der des Viehes dagegen in die Tiefe geht ? (3, 19-21.) Infolgedessen ist es für den Menschen hier auf

Erden am besten, sich zu freuen; denn wer wird ihm zeigen, was nach ihm sein wird? (3, 22.)

Es gibt viele Bedrückte, die keinen Tröster haben. Deshalb sind glücklich zu preisen die Verstorbenen, und glücklicher die Totgeborenen (4, 1-3).

Man müht sich so viel ab, weil einer auf den andern eifersüchtig ist; der Tor legt die Hände zusammen und verzehrt sein eigenes Fleisch; besser ist eine Hand voll Ruhe, als zwei voll Mühe (4, 4-6).

Vereinsamung ist nicht gut; ist man zu zweien, so kann man sich gegenseitig helfen (4, 7-12).

Besser ist ein weiser Jüngling, als ein törichter alter König, der keinen Rat annehmen will. Freilich befriedigt auch der erstere, der aus Armut durch Weisheit zum Königtum gelangt ist, seine Untertanen nicht immer auf die Dauer (4, 13-16).

Es folgen nun kürzere Sentenzen, die über den Tempelbesuch, die Opfer, die Gelübde belehren; letztere soll man nicht in Übereilung machen, aber das einmal Gelobte soll man erfüllen (4, 17-5, 6).

Siehst du viel Ungerechtigkeit und Bedrückung, entsetze dich nicht allzusehr darüber; denn es gibt Vorgesetzte, namentlich den König, welche Ordnung schaffen können (5, 7. 8).

Wer Geld liebt, findet keine Sättigung. Reichtümer sind nur eine Quelle der Beängstigung und Sorge; ein Arbeiter schläft ruhiger als ein reicher Mann (5, 9-11). Wie oft geht der Reichtum verloren, und man kann seinem Kinde dann nichts überlassen! Auf jeden Fall « kehrt man » nackt ins Grab zurück (5, 12-16). Darum ist es das Beste, zu essen und zu trinken; wem dies gewährt wird, der erhält es als eine Gabe Gottes (5, 17-19).

Schlimm ist es, wenn Gott einem Reichtümer gegeben und der Betreffende sie nicht genießen kann, weil der Nutzen einem andern zufällt (6, 1-5). Aber wenn auch der Mensch lange lebt und Gutes genießt, so begeben sich schließlich doch alle an denselben Ort (6, 6).

Der Mensch müht sich für seinen Mund ab, aber seine Gier kann er nicht stillen (6, 7). Welchen Vorteil hat der Weise vor dem Toren? (6, 8.) Der gegenwärtige Genuß ist besser als unersättliche Gier (6, 9).

Gegenüber Gottes unveränderlichem Willen ist der Mensch ohnmächtig. Was der Mensch ist, ist vorher bestimmt. Wer kann ihm aber sagen,

was für ihn hier auf Erden das Beste ist, und wer kann ihm zeigen, was nach ihm sein wird ? (6, 10-12.)

Dies gibt Kohelet Veranlassung, eine Reihe von Sentenzen über einige Dinge vorzubringen, die doch unter den gegebenen Umständen anderen vorzuziehen sind: Besser ist ein guter Name als gutes Salböl; besser ist der Todestag als der Geburtstag; besser ist es, in ein Haus der Totenklage als in ein Haus des Gastmahls zu gehen; besser ist Unmut als Lachen; besser ist es, anzuhören das Schelten eines Weisen als das Lied eines Toren; besser ist der Ausgang einer Sache als ihr Anfang; besser ist Geduld als Hochmut, besser Weisheit als Reichtum (7, 1-12).

An den Werken Gottes kannst du nichts ändern; füge dich also in dein Schicksal (7, 13. 14). Um dir aber selbst das Leben nicht zu verbittern, meide die Extreme: sei weder zu gerecht noch zu schlecht; der Gottesfürchtige wird beidem entgehen (7, 15-18).

Weisheit bietet Schutz. Niemand ist frei von jedem Fehler (7, 19. 20).

Höre nicht viel auf das Gerede der Menschen (7, 21. 22).

Ich versuchte alles dies mit Weisheit, aber die Weisheit blieb fern von mir. Fern ist, was ist; wer kann es finden ? (7, 23, 24.) Eines aber fand ich, daß nämlich das Weib bitterer ist als der Tod. Unter tausend Weibern gibt es keines, wie es sein sollte. Ich fand auch, daß Gott den Mann gerade erschaffen, aber daß die Weiber viele Ränke suchen (7, 25-29).

Wer ist weise ? Die Weisheit erleuchtet das Angesicht des Menschen (8, 1).

Das Gebot des Königs beobachte und wage es nicht, gegen ihn etwas zu unternehmen, denn er ist mächtig. Der Weise weiß, daß für alles Zeit und Gericht festgesetzt ist (er wartet also geduldig, bis es anders kommt) (8, 2-7).

Wie der Mensch über den Wind (bezw. über den Lebensodem) nicht gebietet, so auch nicht über den Tag seines Todes; Entlassung vom Kriege gibt es nicht, und der Frevel läßt seinen Täter nicht frei (8, 8). Das alles habe ich gesehen (8, 9). Wohl sah ich, daß Frevler mit Ehren begraben wurden, aber sie wurden doch vergessen (8, 9).

Weil die Strafe die Frevler nicht bald erreicht, werden sie zum Beharren in der Sünde aufgemuntert; ich weiß aber, daß es den Gottesfürchtigen gut gehen wird (8, 10-13).

Es gibt Gerechte, die das trifft, was dem Tun der Ungerechten entspricht und umgekehrt (8, 14). Darum ist es das Beste, sich des Lebens

zu freuen, zu essen und zu trinken (8, 15). Die Werke Gottes kann ja der Mensch doch nicht begreifen (8, 16. 17).

Alle sind in der Hand Gottes, allen ist dasselbe Schicksal beschieden, alle gehen zu den Toten (9, 1-3).

Glücklich ist, wer lebt; denn die Toten wissen nichts, werden auch vergessen und haben keinen Anteil an dem, was unter der Sonne geschieht (9, 4-6).

Wohlan denn, iß mit Freuden dein Brot und trinke mit frohem Herzen deinen Wein. Schaffe dir Vergnügen und erfreue dich des Weibes, das du liebst, alle Tage deines vergänglichen Lebens, denn das ist dein Anteil. Im Totenreich hört dieses alles auf (9, 7-10).

Der Erfolg hängt nicht vom Menschen und seiner Begabung ab; allen ist ihre Zeit und ihr Schicksal bestimmt, und der Mensch kennt seine Zeit nicht. Es geht ihm dabei nicht anders als den Vögeln und Fischen, die in ein Netz oder in eine Schlinge geraten (9, 11-12).

Die Weisheit vermag zwar mehr als die Stärke, wie man an dem Beispiele sieht, wonach ein armer Weiser die Stadt von den Feinden errettete; aber der Weise wird doch verachtet (9, 13-16).

An dieses Lob der Weisheit schließt Ḳohelet eine Reihe von Sprüchen an, in denen teils die Vorzüge der Weisheit hervorgehoben, teils andere Gegenstände berührt werden. Es sind folgende: Worte des Weisen ruhig angehört sind besser als das Geschrei des Obersten der Toren (9, 17). Weisheit ist besser als Waffen (9, 18). Wie eine einzige giftige Fliege das Öl des Salbenmischers verdirbt, so verdirbt ein wenig Torheit den ganzen Wert der Weisheit (10, 1). Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten, das des Toren dagegen zu seiner Linken (10, 2). Geht ein Narr einher, so erkennt ihn jedermann als solchen (10, 3).

Beim Unmut des Königs verlasse deinen Posten nicht (10, 4).

Es ist ein Unheil, wenn ein Narr auf einen hohen Posten gelangt und wenn Vornehme zurückgesetzt werden (10, 5-7).

Es werden dann die gewöhnlichen Gefahren beim Graben einer Grube, beim Niederreißen einer Mauer, beim Steinausbrechen und Holzspalten angeführt (10, 8. 9). Hat man eine stumpfe Axt, so ist es besser, wenn man sie schärft (10, 10). Hat man die Beschwörung unterlassen, so hat der Spruchkundige keinen Vorteil, wenn die Schlange beißt (10, 11).

Die Worte des Weisen sind Anmut, nicht so die des Toren (10, 12-15).

Weh dem Lande, dessen König ein Knabe ist und dessen Fürsten unmäßig schmausen; selig dagegen das Land, dessen König ein starker Mann ist (10, 16-19).

Hüte dich, dem Könige zu fluchen, denn er könnte es leicht erfahren (10, 20).

Es wird nun der Rat erteilt, wohltätig zu sein und die tägliche Arbeit nicht zu verschieben, obgleich der Erfolg in Gottes Hand liegt (11, 1-6). Das Leben ist trotz seiner Plagen ein Gut, weshalb es der Mensch genießen soll, und dies um so mehr als der Tage der Finsternis, die folgen werden, viele sind (11, 7. 8).

Es wird dann besonders der Jüngling gemahnt, seine Jugend zu genießen, bevor das Alter mit seinen Unannehmlichkeiten kommt (11, 9-12, 7).

Nach einem neuen « Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach Kohelet, alles ist eitel ! » (12, 8), steht ein Epilog, welcher zuerst den Kohelet als einen Weisen schildert, der auch das Volk unterrichtete, Sprüche abwog und niederschrieb (12, 9 f.). Ferner enthält er die Mahnung, auf die Worte der Weisen acht zu geben (12, 11), und warnt vor vielem Bücherschreiben und Studieren (12, 12). Schließlich wird auf das Gericht Gottes hingewiesen, in dem auch das Verborgenste gerichtet wird (12, 13. 14).

§ 3. Die Komposition des Buches in Hinsicht auf seinen Inhalt.

Um den vorhergehenden Paragraphen nicht allzu lang zu machen, führte ich nur die Hauptgedanken des Buches an, ohne auf gewisse Einzelheiten einzugehen. Aber schon aus dem Angeführten erhellt zur Genüge, daß wir es mit keinem logisch und symmetrisch gegliederten Werke, sondern mit Reflexionen zu tun haben, die, ohne strenge Ordnung, in der Folge niedergeschrieben wurden, in welcher sie dem Geiste Kohelets vorschwebten. Haben wir es aber überhaupt mit einem einheitlichen Buche zu tun ?

Siegfried (l. c. S. 2 f.), dem nun mehrere Exegeten beistimmen, verneint die Frage und meint, daß man an der Einheit des Buches Kohelet schon einigermaßen irre wird, wenn man seine Erklärer sich über seine Tendenz und seinen theologischen Charakter äußern hört. « Nach de Wette und Knobel ist der Verfasser ‚völlig befangen in der Maxime des heitern Lebensgenusses‘. Bruch fand in unserem Buche ‚eine Skepsis, die zu völliger Verzweiflung an jedem Zweck des Lebens fortschreitet‘ ; Hartmann (Das Lied vom Ewigen 1859) nennt es ‚ein Brevier der äußersten Blasiertheit‘, Heinrich Heine ‚das Hohelied der Skepsis‘. Bei Nowack ist die ‚Skepsis mit tiefer Gottesfurcht gepaart‘. Frz. Delitzsch läßt die Skepsis ganz verschwinden und nennt unser Buch ‚das Hohelied der Gottesfurcht‘. Nach Tyler läßt Kohelet in

seinem Buch die Philosophie sich selbst ad absurdum führen, indem er die Hauptrichtungen der damaligen Philosophie, den Stoizismus und den Epikureismus, als sich aneinander zerreibend vorführt, um zum Schluß statt ihrer die israelitische Gottesfurcht und den Gesetzesgehorsam als das einzig Richtige zu empfehlen. » Siegfried meint dann, das Buch Ḳohelet zeige in der Tat eine solche Menge radikaler Widersprüche, daß es ganz unmöglich sei, es für ein einheitliches Ganze zu halten.

Ich kann diesem Urteil nicht beistimmen, sondern bin zu dem Resultate gelangt, daß das Buch tatsächlich nur einen Verfasser hat, daß darin nur eine Person spricht, und daß es nicht viel mehr mit Glossen versehen ist als die andern Bücher des Alten Testamentes, die nach allgemeiner Ansicht nur einem Verfasser zugeschrieben werden.

Durch die verschiedenen Urteile über die Tendenz des Buches und seinen theologischen Charakter bin ich gar nicht « irre geworden ». Ein Heine und ein Hartmann sind in diesen Dingen keine Autoritäten. Was die übrigen soeben angeführten Autoren betrifft, so weiß ich das Gute in ihren Werken zu schätzen, bin aber weit davon entfernt, alles zu unterschreiben, was sie geschrieben haben. In Bezug auf die Frage, die uns eben beschäftigt, bin ich sogar genötigt, meiner Überzeugung Ausdruck zu geben, daß sie das Buch nicht allseitig genug studiert haben, wie sich aus meiner Darstellung des Sachverhaltes ergeben wird. Man hat in den Text manches hineingetragen, was darin nicht steht. Und gibt es schließlich nicht oft die verschiedensten Auffassungen einer Stelle, die ganz gewiß nur von einem Verfasser stammt ?

Doch wir wollen chronologisch vorgehen ; denn es handelt sich um ein Problem, das nicht erst seit gestern besteht.

1. Schon im Schabb. 30^b ist die Rede von Schriftgelehrten, welche das Buch Ḳohelet zu verbergen, d. h. vom gottesdienstlichen Gebrauch auszuschließen suchten, weil seine Worte einander widersprächen.

2. Der hl. Gregor der Große glaubte das Problem dadurch lösen zu können, daß er annahm, Ḳohelet führe in seinem Buche die Meinungen anderer an oder er erwähne Gedanken, die bei Unerfahrenen als Versuchungen vorkommen könnten, und er widerlege sie [1].

[1] Dialogorum l. 4. c. 4 (Migne, P. L. 77 p. 321 ss.) : « Ecclesiastes proprie concionator dicitur. In concione vero sententia promitur, per quam tumultuosae turbae seditio comprimatur. Et cum multi diversa sentiunt, per concionantis rationem ad unam sententiam perducuntur. Hic igitur liber idcirco concionator dicitur, quia Salomon in eo quasi tumultuantis turbae suscepit sensum, ut ea per inquisitionem dicat, quae fortasse per tentationem imperita mens sentiat. Nam quot sententias quasi per inquisitionem movet, quasi tot in se personas diversorum suscipit. Sed concionator verax velut extensa manu omnium tumultus sedat eosque ad unam sententiam revocat, cum in eiusdem libri termino (12, 13) ait : ,Finem loquendi omnes pariter

3. Um einen Schritt weiter ging ein Jude des 16. Jahrhunderts, Baruch Ibn Baruch, welcher in unserem Buche einen fortgesetzten Dialog sah zwischen der Phantasie mit ihren Zweifeln und der göttlichen Vernunft, die zum Glauben führt. Weil die erstere viele im Volke verbreitete Meinungen anführt, heiße sie Kohelet (die Sammlerin oder der Sammelnde). Die letztere dagegen heiße Ben David, weil sie den von Vater auf Sohn überlieferten Glauben zur Herrschaft gelangen läßt. Als Hilfsmittel für diese Auffassung des Buches als eines Dialoges gelten gewisse Redewendungen, wie die Worte: « Ich wandte mich und sah », « Wieder kehrte ich zurück und sah », « Alles dieses habe ich gesehen », « Ich wandte mein Herz darauf », « Ich erwog es in meinem Herzen », « Alles ist eitel » und dergleichen. Außerdem beruft sich Baruch Ibn Baruch auf die oft wiederkehrende Distinktion zwischen Weisen und Toren [1].

Das ist selbstverständlich keine Exegese, sondern ein gewaltsames Hineintragen von Dingen in den Text, die er nicht ausdrückt.

4. Nicht so sehr, um die inneren Widersprüche zu lösen, als den logischen Zusammenhang des Buches zu retten, ersann Bickell eine sehr scharfsinnige Hypothese [2]. Weil die einzelnen Gedanken Kohelets mit größter Sorgfalt und Feinheit ausgedrückt seien, der im jetzigen Texte vorliegende Gedankenzusammenhang dagegen « jedes Versuches einer Deutung spotte », so drängte sich Bickell hierfür die Erklärung auf, daß in derjenigen Handschrift des Buches, welche dem jetzigen sowohl masoretischen als alexandrinischen Texte zugrunde liegt, eine Verschiebung der ursprünglichen Blätterfolge stattgefunden habe. « Jene Unfallshandschrift bestand aus Heftlagen zu je acht Blättern. Das Buch Kohelet begann auf dem drittletzten Blatte einer Heftlage und schloß auf dem dritten, weniger wahrscheinlich auf dem zweiten der viertfolgenden. » Durch Versehen wurde die Ordnung dieser Blätter verschoben, wodurch die jetzige Reihenfolge der Blätter entstand: 1, 2, 3, 8, 9, 6, 7, 15, 16, 4, 5, 13, 14, 18, 10, 11, 20, 12, 19, 17, 21 (22).

audiamus: Deum time et mandata eius observa; hoc est enim omnis homo'. Si enim in libro eodem per locutionem suam multorum personas non susceperat, cur ad audiendum loquendi finem secum pariter omnes admonebat? Qui igitur in fine libri dicit: ,omnes pariter audiamus', ipse sibi testis est, quia in se multorum personas suscipiens, quasi solus locutus non est. Unde et alia sunt, quae in libro eodem per inquisitionem moventur; atque alia, quae per rationem satisfaciunt; alia quae ex tentati profert animo atque adhuc huius mundi delectationibus dediti; alia vero in quibus ea, quae rationis sunt, disserit, ut animum a delectatione compescat ».

[1] Vgl. D. Leimdörfer, Die Lösung des Koheleträtsels durch den Philosophen Baruch Ibn Baruch, Berlin 1900, S. 11.

[2] G. Bickell, Der Prediger über den Wert des Daseins, Innsbruck 1884.

Schon vor dieser Verschiebung der Blätter sind in den Text einige Korruptionen eingedrungen, namentlich Einschaltungen eines dem Buche feindlich gesinnten Zeloten. Viel mehr Zusätze und Veränderungen sind aber nach dem Unfall der Handschrift notwendig geworden. Dazu kamen noch Bemerkungen, welche den Zweck verfolgten, « die düstere Weltanschauung Kohelets teils durch Betonung der diesseitigen Vergeltungslehre, teils aber und zwar hauptsächlich durch Hinweisung auf ein künftiges, alles ausgleichendes Weltgericht aufzuhellen. »

Ursprünglich hatte das Buch folgende Ordnung : 1, 2-2, 11 ; 5, 9-13. 15 a. 14. 15 b-6, 7 ; 3, 9. 12. 13. 10. 11. 14-16. 18-4, 8 ; 2, 12 b. 17-26. 12 a. 13-16 ; 3, 1-8 ; 8, 6-14. 16 a. 17 a. 16 b. 17 b ; 9, 1-3 ; 8, 15 ; 9, 11-10, 1 ; 6, 8. 10-12 ; 7, 1-6 ; 6, 9 ; 7, 7-10. 13-19. 11. 12. 21. 22. 20 ; 4, 9-5, 8 ; 10, 16-11, 3. 6. 4. 5 ; 7, 23-29 ; 8, 1-4 ; 10, 2-14 a. 15. 14 b ; 9, 3-10 ; 11, 7-10 a ; 12, 1 a ; 11, 10 b ; 12, 1 b-6. 8.

Auf diese Weise geordnet erscheint nach Bickell das Buch Kohelet als eine sorgfältig ausgearbeitete, streng zusammenhängende, philosophische Untersuchung über den Wert des Daseins. « So zerfällt es in einen theoretischen (kritischen, spekulativen) und einen praktischen (ethischen) Teil ; jener weist nach, daß alle vermeintlichen absoluten Güter, alles, was der Mensch hat, weiß, ist und kann, als solche nichtig, das heißt unbefriedigend und ergebnislos seien ; dieser empfiehlt die Weisheit in ihren verschiedenen Betätigungen und den heiteren Lebensgenuß, deren Wert als wenigstens relativer Güter schon in dem kritischen Teile zugestanden war » (S. 28 f.) [1].

Bickell hat die wesentlichen Punkte, welche Kohelet berührt, wirklich zusammengestellt, obgleich einige Lücken in dem von ihm geordneten Texte bleiben. Weil aber diese Hypothese voraussetzt, daß das Buch in Kodexform, nicht in Rollenform geschrieben war, weil ferner die masoretische Ordnung sich auch schon bei den LXX findet, und endlich weil der Blätterhefter, der die Textordnung so gedankenlos durcheinander geworfen, nachher wieder so viel Scharfsinn zeigte in den Textänderungen, Umstellungen und Einschiebungen, welchen er besser auf das Suchen der richtigen Blätterordnung verwendet hätte, so fand Bickell für seine Hypothese wenig Zustimmung [2]. Man nimmt vielmehr an, daß die unvoll-

[1] In einem neuen Schriftchen, betitelt « Kohelet's Untersuchung über den Wert des Daseins », Innsbruck 1886, nahm G. Bickell einige Änderungen des Textes wieder zurück und brachte dafür andere an ; die Gründe dafür hat er in der Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1886, S. 554 ff. niedergelegt.

[2] Vgl. Theologische Literaturzeitung 1885 Nr. 3 (K. Budde) ; Deutsche Literaturzeitung 1884 Nr. 44 (J. Wellhausen) ; S. Euringer, Der Masorahtext des Kohelet kritisch untersucht, Leipzig 1890, S. 19 ff. ; E. König, Einleitung in das Alte Testa-

kommene Disposition auf den Verfasser des Buches selbst zurückgeht. Man könnte dabei auf das Buch Job verweisen, das sich inhaltlich mit Ḳohelet zum Teil berührt, und in dem eine strenge logische Ordnung ebenfalls fehlt. Mein schwerwiegendster Grund gegen die Hypothese Bickells ist der, daß er vielfach Stücke trennt, die dasselbe Metrum aufweisen, und wiederum andere vereinigt, welche verschiedenes Metrum haben.

Auch P. Haupt versuchte es, durch Umstellen für einige Teile des Buches eine bessere Ordnung zu erhalten [1]. So läßt er am Anfange aufeinander folgen: 1, 2-8; 6, 10 b. 10 a; 1, 10. 11; 3, 1-3. 7 a. 5 a. 6 b. 6 a. 5 b. 8 a. 8 b. 4 a. 4 b. 7 b; 9, 2. 11. 12; 8, 14; 8, 10; 7, 16. 17. 18. 19 a; 10, 1 b; 4, 17; 5, 1. 3. 4; 5, 5; 6, 11; 7, 2. 3 a. 6. 9. 10; 7, 11; 4, 13-16 usw. Dabei hält er ungefähr die Hälfte des Textes für spätere Zusätze, die teils aus erklärenden Glossen und erläuternden Citaten, zum größten Teil aber aus abschwächenden und korrigierenden orthodoxen Einschüben bestehen sollen; zu diesen sekundären Bestandteilen kämen dann noch tertiäre Zusätze. Nach meinem Dafürhalten gibt es im Ḳohelet nicht so viel Sekundäres; ich halte diesbezüglich für grundlegend, was im folgenden § 4 meiner Einleitung steht. Auch das ist keineswegs sicher, daß Ḳohelet nur in sechshebigen Distichen [2] gedichtet habe, und daß infolgedessen alle vierhebigen und fünfhebigen Disticha von Glossatoren stammen. Andere Autoren, wie z. B. Isaias, haben ihre Verse nach verschiedenen Schemen gemacht.

5. Ich komme zur neuesten Ansicht über die Komposition des Buches; es ist die, welche C. Siegfried in seiner Erklärung des Buches Ḳohelet niedergelegt hat [3]. Darnach ist nur ein Grundstock von dem eigentlichen Ḳohelet, das Übrige stammt von mehreren Glossatoren, die verschiedenen Richtungen angehörten.

Siegfried geht (S. 3 f.) von den Widersprüchen aus, die seines Erachtens so zahlreich und radikal sind, daß es ganz unmöglich sei, das Buch für ein einheitliches Ganze zu halten. Er führt folgende Widersprüche an [4]:

a) « Nach c. 3, 1-8 vollzieht sich alles Geschehen in der Welt in

---

ment, Bonn 1893, S. 430; S. R. Driver, Einleitung in die Literatur des Alten Testaments, deutsch von J. W. Rothstein, Berlin 1896, S. 501; C. Siegfried, a. a. O., S. 4 f.; G. Wildeboer, a. a. O., S. 112.

[1] P. Haupt, The Book of Ecclesiastes, Philadelphia 1894; Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel, Leipzig 1905.

[2] Das ist ebenso übertrieben, wie die Behauptung Grimme's (Deutsche Literaturzeitung 1905, S. 2244), daß alle Verse Ḳohelets vierhebig seien.

[3] Vgl. die günstige Rezension von H. Winckler in der Orient. Literaturzeitung 1898, S. 314.

[4] Die Lettern des Alphabets sind von mir, damit ich später auf sie verweisen kann.

einem gewissen Wechsel von Gegensätzen, dem man keinen vernünftigen Sinn abgewinnen kann und dem gegenüber alles menschliche Tun zwecklos erscheint (v. 9). Nach 3, 11 ist dagegen diese Weltordnung von Gott ganz vortrefflich eingerichtet, wenn auch der Mensch sie nicht ganz durchdringen kann; in 3, 12 ist dem Ḳohelet diese Einsicht schon wieder abhanden gekommen, denn er empfiehlt dem Menschen als das Einzige, was ihm übrig bleibe, sich durch heitern Lebensgenuß schadlos zu halten.

b) Nach c. 3, 16; 4, 1 wird jede Spur einer sittlichen Weltordnung geleugnet; nach c. 3, 17; 5, 7; 8, 11 ist aber nicht daran zu zweifeln, daß es einen höchsten Richter gibt, der sein Gericht nur aufgeschoben hat.

c) Nach c. 3, 18-21 ist kein Unterschied zwischen Mensch und Vieh; beide sind demselben Naturgesetz unterworfen, von demselben Lebensodem beseelt. Wie es nach dem Tode mit dem letzteren wird, können wir nicht wissen. Nach c. 12, 7 kehrt aber nur der Leib des Menschen zur Erde zurück, der Geist zu Gott, der ihn gab, worauf sofort versichert wird v. 8, daß überhaupt alles Schwindel sei, also doch wahrscheinlich das eben Gesagte auch.

d) Nach c. 7, 15; 8, 10. 12 a. 14 ist es eine leere Einbildung zu glauben, daß die Frommen von Gott belohnt und die Frevler bestraft würden. Dagegen 7, 17; 8, 5. 12 b. 13 wird versichert, daß die Frevler von frühzeitigem Tode dahingerissen werden, die Frommen und Gesetzesbeobachter dagegen vor allem Unglück bewahrt bleiben.

e) In c. 7, 2 wird der Mensch aufgefordert, in ernster Weise sich der Betrachtung der Gewißheit seines Todes zu widmen, in c. 5, 17; 9, 7-10 werden dieselben Erwägungen (vgl. c. 5, 14 ff. 9, 5 ff.) zu der Aufforderung benutzt, möglichst bei gutem Essen und Trinken sein Dasein hinzubringen.

f) In 11, 9 a wird dem Jüngling geraten, sich ohne jedes Bedenken dem Zuge seiner Begierden hinzugeben, in v. 9 b ihm aber eingeschärft zu bedenken, daß er dies alles werde vor Gottes Gericht zu verantworten haben.

g) Die Beobachtung, daß die eherne Naturordnung c. 1, 2-10 alles menschliche Streben vergeblich macht c. 2, 17. 20; 3, 9 bringt den Ḳohelet geradezu zur Verzweiflung. Nach c. 3, 22; 5, 18. 19 gewährt dagegen die menschliche Arbeit, die doch nach dem eben Gesagten völlig erfolglos ist, manche Erfolge und wahre Lebensfreuden. Das ist nicht ‚eine Skepsis, die mit tiefster Gottesfurcht sich paart‘. Das sind Widersprüche, wie sie schneidender nicht gedacht werden können.

h) Auch in andern Fragen treten diese Widersprüche hervor. Nach c. 1, 17; 2, 15. 16 ist das Streben nach Weisheit ein Jagen nach Wind. Nach 2, 13. 14 ist aber der Vorzug der Weisheit so groß wie der des

Lichts vor der Finsternis, sie gehört zu den herrlichsten Gütern 7, 11. 12. 19; 8, 1 b; 9, 13-18; 10, 2. 12».

Im Hinblick auf diese Widersprüche und die gescheiterten Versuche, dieselben zu lösen, gelangte Siegfried zur Überzeugung, daß an dem Buche Mehrere gearbeitet haben (S. 5 ff.). Er nimmt zuerst Q [1] an, d. h. den eigentlichen Kohelet, der die Grundschrift geliefert. Diese finde sich hauptsächlich in den drei ersten Kapiteln, welche einen durchaus geschlossenen Gedankenzusammenhang haben. Es trete uns darin ein pessimistischer Philosoph entgegen, der, ähnlich wie Job, den Lehren der jüdischen Religion den Beweis der Tatsachen entgegenstelle. Seinen Grundgedanken: Alles ist eitel (1, 2), bringe er in parallelen Ausführungen zur Darstellung.

Die erste Ausführung umfasse die Stücke c. 1, 3-2, 12. 14 b-24 a. Q [1] stelle hier fest, daß alles Geschehen auf der Erde ein ehernes Gesetz des Kreislaufs der einzelnen Erscheinungen zeige, und daß alle Bemühungen menschlicher Weisheit, einen vernünftigen Grund für diese Einrichtung ausfindig zu machen, scheitern. Die pessimistische Stimmung über die irdischen Zustände durch allerlei Genüsse zu verscheuchen, gelang ihm nicht. Sein Streben nach Weisheit sei ohne Resultat geblieben, so daß er sich zuletzt völlig der Verzweiflung hingegeben.

Die zweite Ausführung stehe 3, 1-10. 12. 15. 16. 18-21. « Hier sind es die Gegensätze alles zeitlichen Geschehens, die alles Mühen des Menschen vergeblich machen. Auf Geborenwerden folgt Sterben u. s. w. Diese Naturordnung, die alles Geschaffene immer wieder vernichtet, beweist zugleich die Abwesenheit jedes sittlichen Prinzips und jeder Gerechtigkeit in der Weltordnung, denn es kann in der Natur keine besondere Anordnungen für Menschen geben. Wie ihr Wesen dasselbe ist wie das des Viehes, so kann auch ihr Geschick kein anderes sein. »

Die dritte Ausführung sei in 4, 1-4. 6-8; 5, 9. 10. 12-16 zu suchen. Sie enthalte die Klage über das rettungslose Leiden der Menschheit und über die rastlose und doch völlig resultatlose Mühe der Menschen.

In den folgenden Teilen des Buches überwuchern nach Siegfried die Einschübe von fremder Hand fast alles. Es seien aber Q [1] zuzuerkennen: Die Klagen über das vergebliche Mühen des Menschen 6, 1-7, die allgemeinen und pessimistischen Äußerungen von 7, 1 b-4, die Klage über den Mangel einer gerechten Weltregierung 7, 15, die schlimmen Lebenserfahrungen 7, 26-28, der Kampf gegen die deuteronomistische Vergeltungslehre in 8, 9. 10. 14. 16. 17; 9, 2. 3. 5. 6; 10, 5-7.

Auf Grund dieser Äußerungen läßt sich, meint Siegfried (S. 7), folgendes literarisches Charakterbild von Q [1] gewinnen: Wir erkennen in ihm einen Juden, « der an seinem Glauben Schiffbruch gelitten hat und als ein Denker von eherner Konsequenz und Klarheit sich nicht

scheut, die Dinge in dem kalten und harten Lichte der Wirklichkeit zu zeigen, in dem er sie geschaut hat. Er war zu der Überzeugung gekommen, daß die letztere nichts von dem lehre, was die jüdische Religion ihm bisher als Glaubenswahrheit geboten hatte. Naturgesetze beherrschen das All, nicht sittliche Gesetze. Göttliche Weltregierung gibt es nicht, der Lauf der Welt beweist das. Des Menschen Los ist ein beständig vergebliches Abmühen. Genüsse können ihn dafür nicht entschädigen, denn sie beruhen auf einer Illusion. Auch die Weisheit kann keine wahre Befriedigung gewähren, denn das Streben nach ihr ist resultatlos. »

Siegfried fragt dann, woher Q [1] diese Weltanschauung habe ? Er meint sie widerspreche dem Alten Testamente und beruhe auf einem Einfluß der griechischen Philosophie.

Das Buch des pessimistischen Philosophen Q [1] wäre mit Abscheu zurückgestoßen und bald völlig vernichtet worden, wenn nicht der Name Salomos an seiner Spitze gestanden hätte. Das rettete es vor dem Untergange. Aber es verfiel statt dessen dem Geschick, von den andern Richtungen innerhalb des damaligen Judentums korrigiert, glossiert, ihrem Standpunkte anbequemt zu werden.

Der erste Glossator, den Siegfried Q [2] nennt, gehörte den sadduzäischen Kreisen an, welche dem Epikureismus huldigten. Q [2] hält dafür, « daß essen und trinken in der Tat ein sehr reelles Vergnügen sei, in dem eine volle Entschädigung für alles Mühen des Menschen liege (5, 17 ; 8, 15), und er fordert den Leser auf, sich nach Möglichkeit diese und andere derartige sinnliche Freuden zu bereiten (9, 7-10 ; 10, 19 ; 11, 7-9 a. 10), ehe die Zeit des Alters und des Todes heran komme, wo es mit allen Genüssen dieser Art vorbei sei (9, 12 ; 12, 1-7 a). Er hängt am Leben und findet es schön. Süß ist es, das Licht der Sonne zu schauen, sagt er 11, 7, während Q [1] dafür hält, daß der Tag des Todes besser sei als der der Geburt 7, 1 b. » Q [2] ist nicht der Meinung, daß die Arbeit nur eine völlig nutz- und zwecklose Plage sei ; es mache doch viel Freude, tätig zu sein und zu schaffen (3, 22 ; 9, 10), etwas zu erwerben und davon zu genießen (5, 18 f.) ; darum solle man die guten Tage benützen und in die bösen sich eben schicken (7, 14). Ferner trete Q [2] gegen pharisäische kultische Übertreibungen auf (7, 16). Im ganzen seien von Q [2] : 3, 22 ; 5, 17-19 ; 7, 14. 16 ; 8, 15 ; 7, 4. 7-10. 12 ; 10, 19 ; 11, 7. 8 a 9 a. 10 ; 12, 1 b-7 a.

Ein anderer Glossator sei ein Chakam gewesen, der zur « Gemeinde der Weisen » gehörte und deshalb die Vorzüge der Weisheit geltend macht. Diesem Q [3] sollen angehören : 2, 13. 14 a ; 4, 5 ; 6, 8. 9 a ; 7, 11. 12. 19 ; 8, 1 ; 9, 13-18 ; 10, 1-3. 12-15.

Die Äußerungen des pessimistischen Q [1] gegen die Grundlehren des

Judentums und der göttlichen Weltleitung und ihrer Gerechtigkeit mißfielen vor allem einem Chasid, Q [4]. Er findet die menschlichen Mühen nicht vergeblich, weil Gott den ihm Wohlgefälligen Erfolge gewähre. Er meint, Gott habe alles sehr schön eingerichtet; die Weltregierung sei nicht ungerecht, sondern das göttliche Gericht sei nur aufgeschoben; Jahwe beschütze die Gesetzestreuen, während frühzeitiger Tod die Frevler dahinraffe; er meint, es gebe auch einen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Diesem Q [4] gehören an: 2, 24 b-26 a; 3, 11. 13. 14. 17; 4, 17-5, 1. 3-5. 6 b. 7; 6, 10-12; 7, 13. 17. 23-25. 29; 8, 2-8. 11-13; 9, 1; 11, 5. 9 b; 12, 1 a. 7 b.

Außer den Genannten hätten aber noch andere Glossatoren Zusätze zu unserem Buche gemacht, die im einzelnen nicht weiter unterschieden werden und von Siegfried als Q [5] bezeichnet werden. Von ihnen rühren die Sprüche her, welche Ratschläge oder Beobachtungen der Lebensklugheit enthalten wie 4, 9-12; 5, 2. 6. 8. 11; 7, 1 a. 5. 6 a. 7-10. 18. 20-22; 10, 4. 8-11. 16-18. 20; 11, 1-4. 6.

Das Ganze von 1, 2-12, 7 sei in dem Wirrwarr, in dem es vorlag, von einem Redaktor (R [1]) zusammengestellt, mit Überschrift (1, 1) und Schlußformel (12, 8) versehen worden.

Zu alledem kamen am Schluß noch drei Nachträge: *a*) der erste Epilog (12, 9. 10), worin über Kohelet Aufschluß gegeben wird und zwar in lobender Weise; *b*) der zweite Epilog (12, 11. 12), welcher von einem anderen stammt als der erste, weil sich hier die feindseligste Stimmung gegen diese ganze Literatur verrate; *c*) die Schlußworte 12, 13. 14, welche von einem Pharisäer (R [2]) stammen, der an ein abschließendes jenseitiges Gericht glaubt, wie es der Chasid Q [4] 3, 17; 11, 9 b noch nicht kennt.

Dieses ist also die Theorie Siegfrieds, die unsere Beachtung verdient und daher auch ausführlicher angeführt wurde.

Der Vollständigkeit halber sei hier noch die Ansicht J. C. Matthes' erwähnt [1], der im Buche Kohelet philosophisch-negative und religiös-konservative Lehren unterscheidet und die ersteren P [1], die letzteren dagegen einem anderen P (P [2] = Siegfrieds P [4]) zuweist.

§ 4. (Fortsetzung.) **Das Buch ist ein einheitliches Ganze, doch so, daß sich in ihm verschiedene Anschauungen des Alten Testamentes wiederspiegeln, ohne sich in eine Einheit aufzulösen.**

1. Nachdem ich eine Anzahl Schriften über das Buch Kohelet gelesen hatte, um mich über die verschiedenen Ansichten der Kommentatoren zu orientieren, wollte ich es allein auf mich einwirken lassen. Ich las

[1] Der Prediger (in der Vierteljahrschrift für Bibelkunde II, S. 61 ff.).

den hebräischen Text mehrere Male, um seine Metrik zu erkennen, namentlich aber, um den Verfasser selbst seine Ideen aussprechen zu hören. Was ich nun vernahm, klang mir nicht gar zu fremd, es erinnerte mich vielmehr an bekannte Vorstellungen des Alten Testamentes und es schien sich alles um drei Hauptpunkte zu gruppieren, um Gott, um die Scheol und um die Belohnung des Menschen durch Gott. In jeder Reflexion Ḳohelets findet sich eine Beziehung zu einem der Hauptpunkte; diese selbst aber in eine enge Beziehung zu bringen, das vermochte Ḳohelet nicht. Es war dies ein schwieriges Problem, mit dem sich auch andere Verfasser, besonders der Autor des Buches Job, beschäftigten, das aber nirgends im Alten Testamente eine ganz befriedigende Lösung fand.

a) Im Altertum gab es keine theoretischen Atheisten, und am wenigsten sind solche bei den Hebräern zu finden. Diese glaubten an einen Gott, der alles gemacht, der die Ordnung der Welt eingesetzt hat und sie erhält, von dem alles abhängt und dem infolgedessen göttliche Ehrfurcht zu erweisen ist.

Daß Gott die Welt erschaffen, wird im Alten Testamente so oft hervorgehoben, es wird dies besonders Gen. 1, 1-2, 3 so klar gesagt, daß es unnütz wäre, hier darüber auch nur ein Wort zu verlieren.

Gott ist es auch, der die Welt erhält. Das tut er, indem er vor allem den Elementen und allen Dingen ihr Maß und Ziel bestimmt. Vgl. das vom Wind, Wasser, Blitz und Regen Gesagte bei Job 28, 25-27: Er schuf dem Winde ein Gewicht, er maß die Wasser mit dem Maße ab; er schuf dem Regen ein Gesetz und einen Weg dem Donnerstrahl; vgl. auch Is. 40, 12.

Er hat dem Meer seine Grenzen gesetzt (Job 38, 8-11):

8 « Wer schloß das Meer mit Türen ein,
  Da es aufquoll, aus dem Schoß hervorkam,
9 Als ich Gewölk ihm gab zum Kleid
  Und Wolkendunkel ihm zur Windel?
10 Als ich ihm seine Grenze ‚ausbrach'
  Und als ich Tür und Riegel setzte
11 Und sprach: Bis hieher und nicht weiter,
  Laß ab mit deiner Wogen Schwellen? »

Vgl. dazu auch Prov. 8, 29; Jer. 5, 22; Ps. 33, 7.

Der Himmel hat seine Gesetze (חֻקּוֹת) Job 38, 33. Die Zeiten und Jahreszeiten müssen miteinander regelmäßig wechseln, Gen. 8, 22; Jer. 5, 24: « Laßt uns doch Jahwe, unsern Gott, fürchten, der den Regen, den Frühregen wie den Spätregen, zur rechten Zeit gibt, der die Wochen, die festen Ordnungen der Ernte zu unserem Besten einhält. »

Jedes Tier hat die ihm eigentümliche Natur angeschaffen bekommen, die Zugvögel ihren merkwürdigen Instinkt Job 39, 1 f; Jer. 8, 7: « Der Storch unter dem Himmel weiß seine (Flug-)Zeiten, und Turteltaube, Schwalbe und Kranich halten die Zeit ihrer Rückkunft ein. »

Allen gab er ein Gesetz, das sie nicht überschreiten dürfen (Ps. 148, 6). Er hat die Schöpfung so eingerichtet, daß sie bleibe und bestehe (עָמַד) Ps. 119, 90. 91; 148, 6; den Gewächsen und den lebenden Wesen, Menschen und Tieren, hat er schon durch den Schöpfungssegen (Gen. 1) die Kraft gegeben, Frucht zu tragen, sich also nicht bloß zu erhalten, sondern sich zugleich zu vermehren.

Trotz dieser Gesetzmäßigkeit und Selbständigkeit des Geschaffenen, die von Gott eingesetzt worden, wird das Bestehen der Kreaturen doch noch auf einen unmittelbaren Willensakt Gottes, auf eine stets neu sich wiederholende Tätigkeit Gottes zurückgeführt. Gott ist es, der den einzelnen im Mutterleibe bildet, ihn mit Haut und Fleisch bekleidet, ihm den Lebensodem gibt Ps. 22, 10. 11; Job 10, 8-12. Er ruft jeder neuen Generation, daß sie komme Is. 41, 4. Er ist es, der immer Regen und Wasser sendet, die Pflanzen hervorruft und die lebenden Wesen nährt und erfreut Ps. 65, 7-14; Jer. 5, 24; Job 37-39.

Gott ist ferner nicht bloß derjenige, der die Welt erhält, sondern auch, der sie regiert. Er hat die Naturkräfte in seinem Dienste und läßt sie zu seinem Zwecke wirken; er macht Winde zu seinen Boten, loderndes Feuer zu seinem Diener (Ps. 104, 4); Feuer und Hagel, Schnee und Rauch, Wind und Sturm vollziehen sein Gebot (Ps. 147, 16-18; 148, 8).

Er ist es auch, der das physisch Böse, das Übel, wirkt: « Geschieht in einer Stadt ein Unglück, ohne daß Jahwe es verursacht hat? » (Am. 3, 6); « geht nicht aus dem Munde des Höchsten hervor das Böse und das Gute? » (Thren. 3, 38).

Wohl wird manchmal vom Zufall gesprochen, wie Ruth 2, 3 (« dabei traf es sich zufällig für sie » וַיִּקֶר מִקְרֶהָ); aber dieser Zufall ist von Jahwe nicht unabhängig, wie aus dem Kontexte zu ersehen ist. Bei wichtigen Gelegenheiten wird zwar das Los geworfen, aber die Entscheidung hängt von Gott ab: « Im Busen (d. h. in den Falten des weiten Gewandes, das den Busen bedeckt) wirft man das Los, aber von Jahwe kommt die Entscheidung » (Prov. 16, 33). In seiner Hand sind die Geschicke der Völker und der Einzelnen Am. 9, 7; Job 12, 16 ff.:

16 Bei ihm ist Macht und Bestand,
  Sein ist der Irrende und der Irreleitende.
17 Er macht zu Narren der Erde Räte
  Und Regenten macht er zu Toren.

18 Er löst die Fessel der Könige
Und bindet die Bande um ihre Hüften;
19 Er läßt Priester nackt gehen
Und stürzt alte Geschlechter;
20 Er entzieht die Redekunst Bewährten
Und nimmt hinweg der Greise Urteil,
21 Er gießt Verachtung über Edle
Und der Starken Gürtel macht er locker.
22 Er legt bloß Tiefen aus Finsternis
Und führt Dunkel ans Licht hervor,
23 Gibt Wachstum Nationen und vernichtet sie,
Gibt Ausbreitung den Völkern und führt sie hinweg.
24 Er entzieht den Verstand den Landeshäuptern
Und macht sie irren in unwegsamer Öde ».

Er leitet die Menschen oft gegen all ihr Wollen und Planen: « Des Menschen Herz erdenkt seinen Weg, aber Jahwe lenkt seinen Schritt » (Prov. 16, 9); « viele Anschläge sind in eines Mannes Herzen, aber Jahwes Ratschluß, der wird bestehen! » (Prov. 19, 21). « Es gibt weder Weisheit noch Einsicht, noch gibt es Rat gegenüber Jahwe. Das Roß ist gerüstet für den Tag der Schlacht, aber der Sieg kommt von Jahwe » (Prov. 21, 30 f.). Gott ist es, der alles, was geschieht, lange voraus ersonnen hatte (Is. 22, 11); er ist es, der den Anfang und das Ziel des Menschen bestimmt (Job. 14, 5; Ps. 139, 16), er hat auch den Frevler für den Unglückstag gemacht: « Alles hat Jahwe zu seinem Zwecke geschaffen, so auch den Frevler für den Tag des Unglücks » (Prov. 16, 4).

Gott bewirkt auch das Tun der freien Wesen. « Er bildete den Geist in der Brust des Menschen » (Zach. 12, 1; vgl. auch Ps. 33, 15); « gleich Wasserbächen ist des Königs Herz in der Hand Jahwes, er lenkt es, wohin er will » (Prov. 21, 1): « Jahwe war mit Joseph und machte ihm die Herzen zugeneigt und verschaffte ihm die Gunst des obersten Aufsehers über das Gefängnis » (Gen. 39, 21).

Selbst böse Entschlüsse und Taten des Menschen werden auf Gott zurückgeführt, was namentlich aus den Stellen erhellt, an denen Jahwe das Herz eines Menschen verhärtet oder verstockt, wie das der Ägypter und ihres Königs (Ex. 4, 21; 7, 3; 10, 1. 27), das Herz Sihons, des Königs der Amoriter (Deut. 2, 30), und die Herzen der Kananäer (Jos. 11, 20). Dem entspricht auch Is. 6, 9 f., wo Gott zum Propheten spricht: « Gehe hin und sprich zu diesem Volke: Hört immerfort, doch ohne zu verstehen! Seht immerfort, doch ohne zu erkennen! Verstocke das Herz dieses Volkes und verhärte seine Ohren und blende seine Augen,

daß es mit seinen Augen nicht sehe und mit seinen Ohren nicht höre, und daß sein Herz nicht einsichtig werde und sich bekehre und Heilung erfahre ».

Der Mensch bleibt trotzdem frei ; er ist für seine Handlungen verantwortlich und wird dafür belohnt oder bestraft. Das geht aus dem Alten Testamente klar hervor. Der Mensch selbst verhärtet sein Herz (Ex. 8, 28 ; 9, 7. 34), die Handlung des Verstockten ist seine eigene Handlung (Ex. 9, 2. 17 ; 10, 4), und der Verstockte muß dabei seine Schuld anerkennen (Ex. 9, 27 ; 10, 16). Es ist also kein Determinismus, trotz der vollständigen Abhängigkeit des Menschen vom göttlichen Willen.

Ein so allmächtiger Gott muß aber geehrt werden ; daher die unzähligen Vorschriften über das Verhalten des Menschen gegen Gott, über Opfer, Gelübde usw.

b) Wenn wir zweitens die alttestamentlichen Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode betrachten, so finden wir bei den Hebräern zwar die Überzeugung, daß mit dem Tode des Leibes nicht alles aufhört, aber der Zustand der Abgeschiedenen in der Scheol, in dem hebräischen Totenreich, wurde nicht für einen glücklichen gehalten. Höchstens dann wünschte man sich in dieselbe versetzt, wenn es einem hier auf Erden sehr schlecht ging, denn in der Scheol erwartete man Ruhe von seinen Leiden (Job 3).

Die Toten behalten zwar ein gewisses Bewußtsein ; denn Is. 14, 10 begrüßen sie den bei ihnen ankommenden babylonischen König. Aber es scheint nicht, daß sie es immer behalten, und falls dies der Fall sein sollte, so war das Bewußtsein nicht ein volles, sondern lediglich ein halb träumendes. Dort hört alle Sorge, Tätigkeit und Empfindung des Schmerzes und Leidens auf ; vgl. Job 3, 13-19 :

13 « Denn alsdann läge ich und rastete,
Wäre eingeschlafen, hätte Ruhe.
17 Dort stehen die Frevler ab vom Toben,
Und dort ruhen aus die Krafterschöpften.
18 Es feiern dort die Gefangenen allesamt,
Sie hören keines Frohnvogts Stimme.
19 Gering und vornehm ist dort eins ;
Und der Knecht ist frei von seinem Herrn ».

Der Tote weiß nicht, was oben vorgeht ; vgl. Job 14, 21 : « Kommen seine Kinder zu Ehren, er weiß es nicht ; sinken sie herab, er gewahrt es nicht ».

Für jeden Lebensfrohen ist dieses Schattenleben « im Lande des

Dunkels und der Nacht » (Job 10, 21) nur ein Gegenstand des Schreckens. Die frommen Israeliten klagen, daß man dort selbst von Gott abgeschieden sei, man lobe ihn dort nicht ; vgl. Ps. 6, 6 : « Denn im Tode gedenkt man deiner nicht, wer könnte in der Unterwelt dir lobsingen ? » Ps. 30, 10 : « Welchen Gewinn hast du von meinem Blut, davon, daß ich in die Grube hinabfahre ? Kann Staub dich preisen ? Kann er deine Treue verkünden ? » Is. 38, 18 : « Die Unterwelt dankt dir nicht, der Tod preist dich nicht ; die in die Grube Hinabgestiegenen harren nicht auf deine Treue ».

c) Diese altisraelitische Vorstellung vom Zustande nach dem Tode muß man im Auge behalten, wenn man die alttestamentlichen Stellen über die Vergeltung verstehen will.

Weil man sich das Los der Hingeschiedenen mehr oder weniger als ein gleiches vorstellte und deshalb im Jenseits keinen Ersatz erwartete für das, was einem hier auf Erden fehlte, so mußte das Glück und Unglück im diesseitigen Leben dem entsprechend aufgefaßt werden. Das irdische Leben mit seinen Gütern galt als eine Gabe Gottes für den, der auf seinen Wegen wandelte. Als von Gott gesegnet wurde derjenige angesehen, dem ein langes, ruhiges Leben gewährt wurde, dem eine zahlreiche Nachkommenschaft und ein guter Name ward, dessen Gemeinde und Angehörigen Gott Wohl und Blüte verliehen [1]. Deshalb wird von den Patriarchen, den Lieblingen Gottes, so oft erwähnt, daß sie in Ruhe gelebt, daß sie das Glück ihrer Familie erlebt, daß sie in hohem Alter und lebenssatt hingeschieden (vgl. z. B. Gen. 15, 15 ; 25, 8 ; Job 5, 25 f. ; 42, 16 f.). Im Gesetz (Ex. 20, 12) wird daher langes Leben denen versprochen, die Gottes Willen erfüllen und ihre Eltern ehren (vgl. auch Lev. 26 und Deut. 28). Als Unglück dagegen galt der frühe Tod, weshalb die Frommen bitten, daß sie davon verschont bleiben (Ps. 6, 3-6 ; Ps. 13, 4 f. ; Ps. 84, 2 ff.). Ein solcher Tod ist ja eine Strafe der Bösen ; vgl. das Ende der Rotte Korahs (Num. 16), das in Ps. 55, 16. 24 und Job 15, 32 ; 22, 16 Gesagte. Im 1. Psalm wird der Fromme mit einem an Wasserläufen gepflanzten Baum verglichen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und

[1] Vgl. dazu S. Thomas, I. II^ae q. 91. a. 5: « Ad legem pertinet, ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, quod quidem potest esse duplex : scilicet bonum sensibile et terrenum, et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus, unde statim Ex. 3, in principio legis, invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum. Et iterum bonum intelligibile et coeleste, et ad hoc ordinat lex nova ; unde statim Christus ad regnum coelorum in suae praedicationis principio invitavit dicens : « Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. » Et ideo Augustinus dicit in IV. contra Faustum (c. 4), quod temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideo vetus appellatur, sed aeternae vitae promissio ad novum pertinet Testamentum ».

dessen Blätter nicht verwelken ; er führt alles, was er tut, glücklich aus. Die Gottlosen dagegen sind wie die Spreu, die der Wind verweht.

Daß diese Vergeltungslehre, besonders in Bezug auf Einzelne, im Laufe der Zeiten Schwierigkeiten bereiten mußte, ist selbstverständlich. Die Erfahrung lehrte, daß mancher Sünder mit irdischen Gütern gesegnet war, während der Fromme oft vom größten Unglück getroffen wurde. Wie sollte man sich diese Tatsachen erklären ?

Ging es einem Gottlosen gut, war er mit zeitlichen Gütern gesegnet, so konnte man es mit dem soeben angeführten Grundsatz über die Vergeltung dadurch in Einklang bringen, daß man annahm, das Leben eines solchen Gottlosen sei ja noch nicht abgeschlossen, es könne noch ein jäher Sturz kommen, oder man dachte sich, daß er in seinen Nachkommen gestraft werde. Tatsächlich begegnen wir beiden Lösungen. Die erste findet sich z. B. Job 8, 11-13 :

11 « Wird hoch Papyrus, wo kein Sumpf ist,
Wird Nilgras groß, wenn Wasser mangelt ?
12 Noch ist es im Trieb, nicht reif zum Abschneiden,
Aber vor allem Grase verdorrt es.
13 So ist der Gottlosen Ausgang,
Des Ruchlosen Hoffnung geht zu Grunde ».

Prov. 10, 25-30 heißt es :

25 « Sobald die Windsbraut dahinfährt, ist es mit dem Gottlosen vorbei,
Aber der Fromme steht auf dauerndem Grund.
27 Die Furcht Jahwes mehrt die Lebenstage,
Aber der Gottlosen Jahre werden verkürzt.
28 Das Harren der Frommen endigt in Freude,
Aber der Gottlosen Hoffnung wird zunichte.
29 Das Walten Jahwes ist eine Schutzwehr für die Unschuld,
Aber Bestürzung für die Übeltäter.
30 Der Fromme wird in Ewigkeit nicht wanken,
Aber die Gottlosen werden nicht im Lande wohnen bleiben ».

Ps. 37, 1 f. ist zu lesen :

1 « Erhitze dich nicht über die Bösewichter,
Ereifere dich nicht über die Frevler ;
2 Denn wie das Gras werden sie schnell abgeschnitten
Und wie das grüne Kraut verwelken sie ».

Die zweite Lösung, wonach die Frevler in ihren Nachkommen bestraft werden, steht z. B. Job 21, 19 :

« Nicht spare er seinen Sturz den Kindern,
Ihm selbst vergelte Er, daß er es merke » !

Vgl. noch Ps. 37, 28 : « Die Nachkommen der Gottlosen werden ausgerottet » ; und besonders Job 5, 3-5 :

3 « Ich sah den Toren selbst entwurzelt,
Und morsch ward seine Wohnstatt plötzlich.
4 Fern sind vom Heile seine Kinder
Und werden zertreten ohne Retter.
5 Was sie geerntet, ißt der, den es hungert,
Wer Durst hat, schöpft aus ihrem Brunnen ».

Die andere Tatsache, daß nämlich die Frommen nicht immer irdisches Glück genießen, erklärte man vor allem dadurch, daß kein Mensch ganz rein von Sünde ist ; vgl. Job 5, 6 f. :

6 « Denn Unheil geht nicht aus dem Staube hervor,
Noch sprießt das Elend aus dem Boden :
7 Der Mensch ist zu Mühsal geboren,
So wie der Flamme Funken in die Höhe sprühen ».

Außerdem fand man in der Geschichte Israels (vgl. dazu insbesondere das Buch der Richter), daß Leiden und Züchtigungen Gottes das Volk reinigten, es zur Einkehr brachten, weshalb man darin nicht bloß Strafe sah, sondern auch Zuchtmittel. So konnte man annehmen, daß die Heimsuchungen dem Frommen nur zu seinem größeren Wohle geschickt würden. Vgl. Deut. 8, 5 : « So sei denn überzeugt, daß Jahwe, dein Gott, dich zurecht leitet, wie nur immer jemand seinen Sohn zurecht leiten kann » ; Job 5, 17-27 (Worte des Eliphas) :

17 « Glücklich der Mann, den Gott zurechtweist !
So verschmähe nicht die Zucht des Allmächtigen !
18 Denn er verwundet, doch er verbindet auch ;
Er zerschlägt, doch seine Hände heilen.
19 Aus sechs Drangsalen errettet er dich,
Und in der siebenten trifft dich kein Unheil.
20 Bei Hungersnot errettet er dich vom Tode
Und in der Schlacht von den Streichen des Schwertes.
21 Vor der Seuche Geißel bist du geborgen,
Nicht bangst du, wenn Verheerung naht.
22 Der Verheerung und der Teuerung kannst du spotten,
Die wilden Tiere brauchst du nicht zu fürchten.

23 Denn mit des Feldes Steinen bist du im Bunde,
Und die wilden Tiere sind mit dir befreundet.
24 Du merkst dann, daß wohlbehalten dein Zelt,
Musterst dein Haus und vermißest nichts.
25 Du merkst dann, daß deine Nachkommen zahlreich sind
Und deine Sprossen wie das Gras der Flur.
26 In Reife gehst du zum Grabe ein,
Wie die Garbe zu ihrer Zeit einkommt:
27 Siehe, das ist's, was wir erforscht, so ist's!
Vernimm es und beherzige es wohl!»

Noch ausführlicher findet sich der Gedanke bei Elihu Job 33, 14-33; 36, 8-16; vgl. auch Thr. 3, 27 ff., Prov. 3, 11 f.:

11 «Mein Sohn, verachte nicht die Zucht Jahwes
Und laß dich seine Strafe nicht verdrießen.
12 Denn wen Jahwe liebt, den straft er,
Und läßt den Sohn, dem er wohl will, Schmerz erleiden».

Aber auch diese Erklärung konnte auf die Dauer nicht befriedigen. So sehen wir denn, daß der Dichter des Buches Job nach neuen Aufschlüssen ringt. Diese kamen auch wirklich: in der neuen Unsterblichkeitslehre, wie sie z. B. das Buch der Weisheit an den Tag legt, und in dem Auferstehungsglauben.

2. Wenn ich nun die Reflexionen Ḳohelets ins Auge fasse, so finde ich, daß er sich im Kreise der soeben angeführten alttestamentlichen Anschauungen über Gott, die Scheol und die Vergeltung bewegt.

a) Er gibt die Existenz Gottes zu, der alles geschaffen und alles gut eingerichtet hat (3, 11). Gott hat die Ordnung in der Welt eingesetzt, er hat den Geschöpfen Gesetze gegeben, die sie nicht übertreten können (1, 4-11), und für alles hat er die Zeit bestimmt (3, 1-8).

Da Gott allmächtig ist, so vermag der Mensch nichts gegen ihn und seinen Willen (6, 10); der Erfolg hängt nicht vom Menschen ab (9, 11 f.); daher muß auch die menschliche Weisheit in dieser Hinsicht eitel genannt werden (1, 16-18). Gott ist zu verehren (12, 13) und zwar auf die rechte Weise, weshalb der Mensch bei Tempelbesuch, bei Opfern und Gelübden das Richtige tun soll (5, 17 ff.). Ich finde also nicht richtig, was Baudissin schreibt[1]: «Die an einer Stelle (4, 17-5, 5) gegebenen

[1] W. W. Graf Baudissin, Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes, Leipzig 1901, S. 780.

Vorschriften für das kultische Verhalten fallen freilich ganz aus dem Rahmen der übrigen Anschauungsweise heraus; es ist schwer denkbar, daß sie dem Verfasser des Grundstockes des Buches angehören (so mit Siegfried)». Im besonderen finde ich das, was Ḳohelet über die Gelübde sagt, männlich und würdevoll: Mache nicht leichtsinnig ein Gelübde; hast du aber eines gemacht, so halte es[1]!

b) Die Scheol ist der Versammlungsort für alle Hingeschiedenen, für die Weisen wie für die Toren (2, 14). Denn alle haben dasselbe Schicksal (9, 2). Da aber die Scheol höchst trostlos ist, so daß man darin nichts weiß (9, 5), so ist glücklich zu preisen, wer lebt (9, 4. 10).

c) Wie steht es nun mit der Vergeltung? Leider geht es hier auf Erden den Ungerechten oft gut, während der Fromme zu leiden hat (4, 1; 3, 16 ff.); dadurch werden die Bösen in ihrem Verhalten ermutigt (8, 11); aber ich weiß, daß Gott eingreifen wird; den Guten wird es gut gehen, und des Sünders Tage werden nicht ewig dauern (8, 12 f.).

Was ist also zu tun angesichts des traurigen Zustandes der Hingeschiedenen in der Scheol und der Tatsache, daß die irdischen Güter, obgleich sie an und für sich nicht ganz befriedigen (2, 1 ff.), doch ein gewisses Glück ausmachen? Der Mensch soll diese Güter genießen (2, 25 f.; 5, 17; 8, 14 al.), da sie eine Gabe Gottes sind und da sie doch eigentlich für die bestimmt sind, die Gott wohlgefällig sind. Weil jedoch die Genüsse kein absolutes Gut sind, so folgt daraus, daß man ihnen nicht gar zu sehr anhangen soll. Die irdischen Güter können ja auch verloren gehen.

Weil ferner Gott den Menschen in bestimmte Verhältnisse setzt und ihn mit Fähigkeiten ausgerüstet hat, durch deren Gebrauch er manchem Unangenehmen vorbeugen kann, so erteilt Ḳohelet öfters den Rat, wie man sich unter den gegebenen Verhältnissen zu benehmen hat. In dieser Hinsicht ist z. B. Weisheit besser als Torheit (7, 1 ff.), daher ist ein weiser Jüngling einem törichten alten Könige vorzuziehen (4, 13 ff.); besser ist es, Freunde zu haben als einsam zu sein (4, 7 ff.); dem König soll man folgen und gegen ihn nicht konspirieren (8, 2 ff.); vor Weibern soll man auf der Hut sein (7, 26 ff.); man soll wohltätig sein (11, 2 ff.) u. s. w.

Daraus ersieht man, was von der jetzt geläufigen, auch von H. Winckler vertretenen Ansicht über das Buch Ḳohelet zu denken ist: es bestehe aus der Grundschrift eines pessimistischen, den Gang der Dinge von rein weltmännischem Standpunkte aus ohne jede Anlehnung an Anschauungen der jüdischen Religion beurteilenden Verfassers, dessen

[1] Demnach entspricht nicht dem Sachverhalte, was Adolf Gerson (Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker, Frankfurt a. M. 1905, S. 3) schreibt: « Die Gottesidee Kohelets ist von der der andern Bücher des A. T. höchst verschieden ».

Aussprüche durch spätere Hände abgeschwächt und zum Teil direkt widerlegt worden seien [1].

Aus dem Gesagten ersieht man ferner, was von der Annahme zu halten ist, Ḳohelet sei im innersten Herzen kein Jude mehr, sondern ein Weltbürger; sein Blick gehe auf die gesamte Menschheit. Der von Smend [2] für diese Annahme angeführte Beweis ist sehr schwach; er beruft sich nämlich auf die Worte (1, 13 ff.): « Ich richtete meinen Sinn darauf, nach allem zu forschen, was unter dem Himmel geschieht. »

3. Seine mannigfaltigen Reflexionen bringt Ḳohelet nicht in logischer Ordnung vor, wie es vielleicht ein griechischer Philosoph oder ein moderner Denker getan hätte. Es hieße, die vorüberziehenden Wolken in einen Rahmen fassen, wollte man die Reflexionen Ḳohelets in eine streng logische Ordnung bringen. Wenn sich in den alttestamentlichen Büchern überhaupt eine Ordnung findet, so ist es nur die chronologische. Auch in dem Buche Job, welches mit Ḳohelet so viel Ähnlichkeit aufweist, wird keine streng logische Ordnung eingehalten. So hat auch Ḳohelet seine Gedanken aufgezeichnet, wie sie kamen. Es ist also hierin eine Art chronologischer Ordnung. Daraus mag zum Teile folgen, daß hie und da über denselben Gegenstand anscheinend ganz widersprechende Urteile abgegeben werden, ähnlich wie wir öfters über dieselbe Sache zu verschiedenen Zeiten verschieden urteilen. Bei Ḳohelet läßt sich jedoch diese Verschiedenheit hauptsächlich aus den verschiedenen Gesichtspunkten erklären, von welchen aus er die Dinge betrachtet.

4. Wenn ich an all dieses denke und hinzunehme, daß es im Alten Testamente öfters parallele Richtungen gibt, die nicht ineinander fließen und auch im Denken der Einzelnen getrennt bleiben, so gestehe ich, in den kritisch unanfechtbaren Stellen Ḳohelets keine radikalen Widersprüche finden zu können. Ist dem aber so, dann brauche ich auch nur einen Ḳohelet anzunehmen.

Demnach finde ich [3] *a*) keinen Widerspruch zwischen 3, 1-8 und 3, 11. Ein Israelit muß die Welt als schön geschaffen betrachten, obgleich alles Geschehen in einem gewissen Wechsel von Gegensätzen sich vollzieht, den der Mensch nicht ganz durchdringen kann.

b) Auch 3, 17; 5, 7; 8, 11 kann von demselben Verfasser sein, welcher 3, 16; 4, 1 geschrieben hat. Er nimmt einen höchsten Richter an, der sein Gericht aufgeschoben; daher die Ungerechtigkeiten in der Welt. Wie der Dichter des Buches Job beides berichtet, konnte es auch

---

[1] H. Winckler, Altorientalische Forschungen, zweite Reihe, Band I, S. 143.

[2] R. Smend, Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte [2], Freiburg i. Br. 1899, S. 504.

[3] Vgl. oben § 3, S. 18 f.

Kohelet tun. Es handelt sich hier eben um das große Problem der Vergeltung, dessen Lösung nicht unbedeutende Umwandlungen erfahren hat.

c) Zwischen 12, 7 und 3, 18-21 ist kein förmlicher Widerspruch Denn an letzterer Stelle reagiert Kohelet gegen die zu seiner Zeit auftauchenden Ansichten über den Zustand nach dem Tode. Darnach lehrte man, daß der Geist, die Seele, aufsteigt, entweder um gleich oder doch nach einiger Zeit zu Gott sich zu begeben. Aber Kohelet bleibt auf dem alttestamentlichen Standpunkt von der Scheol, weshalb er sagt: « wer weiß, ob der Geist des Menschen aufsteigt zu Gott ? » In 12, 7 wird die neuere Lehre keineswegs zugestanden; Kohelet trägt darin vielmehr eine alte Lehre vor, wonach Gott beim Tode den Lebensodem zu sich zurückzieht [1].

d) Kohelet konnte 7, 17; 8, 5. 12 b. 13 ebenso gut schreiben wie 7, 15; 8, 10. 12 a. 14. Wohl sagt er an ersteren Stellen, daß die Frevler von frühzeitigem Tode dahingerissen werden, während die Frommen vor allem Unglück bewahrt bleiben, wogegen er an letzteren Stellen die Tatsache konstatiert, daß es den Frevlern oft gut, den Guten schlecht geht. Die alte Ansicht von der Vergeltung bot eben Schwierigkeiten; trotzdem will sie Kohelet nicht ganz preisgeben. Ähnlich behandelt der Dichter des Buches Job das Thema.

e) Wohl fordert Kohelet 7, 2 dazu auf, sich in ernster Weise der Betrachtung über die Gewißheit des Todes zu widmen. Da aber die Scheol nichts Erfreuliches bietet und Gott dem ihm wohlgefälligen Menschen die irdischen Güter zum Genuß darreicht, so kann der Hinweis auf den Tod von Kohelet auch dazu benützt werden (5, 17; 9, 7-10), den Menschen aufzufordern, daß er das irdische Glück genieße.

f) Wenn 11, 9 a dem Jüngling geraten wird, zu genießen, dagegen 11, 9 b an das Gericht Gottes zu denken, so ist dies noch kein Widerspruch. Kohelet scheint dort ein bekanntes Lied zu glossieren. Vgl. den Kommentar zur betreffenden Stelle.

g) Wie die Lehren über die Abhängigkeit des Menschen von Gott und die menschliche Freiheit zu vereinbaren seien, ist eben ein ewiges Problem, über das bekanntlich auch jetzt noch unter Katholiken, den Thomisten nämlich und den Molinisten, gestritten wird. Einerseits muß bei dem richtigen Begriffe Gottes zugestanden werden, daß von ihm nichts unabhängig sein kann; anderseits fühlt der Mensch seinen freien Willen und kann durch tüchtiges Wirken manchen Erfolg erreichen. Werden wir deshalb Kohelet Vorwürfe machen, weil er beides hervorhebt,

---

[1] Vgl. unten den Paragraphen über den Unsterblichkeitsglauben Kohelets.

ohne uns über das Verhältnis des göttlichen Willens zum menschlichen klare Aufschlüsse zu geben?

h) Die Weisheit kann in Bezug auf Gott und seine Werke betrachtet werden, daneben aber auch in Bezug auf andere Dinge. Gott und seine Werke kann sie nie voll erforschen, sie kann also in dieser Beziehung eitel genannt werden. Wohl kann sie aber dem Menschen in seinem Tun vielfach den rechten Weg weisen und demgemäß ist sie gut, und es muß ihr der Vorzug vor der Torheit eingeräumt werden.

Wenn sich jemand darüber wundert, wie es möglich sei, daß der Pessimismus und der Optimismus (hier = Epikureismus) in einer Person vereinigt sei, und wenn er daraufhin im Buche verschiedene Verfasser annehmen möchte, so ist zu bemerken, daß wir die beiden Richtungen bei den Pessimisten öfters tatsächlich vereinigt finden. Einen Schopenhauer z. B. hinderte sein Pessimismus gar nicht, es sich in dieser schlechten Welt nach Kräften gutgehen zu lassen [1]. Bezüglich Ķohelets ist außerdem nicht zu vergessen, daß er kein eigentlicher Pessimist ist und auch keine eigentliche Genußsucht predigt.

5. Ķohelet ist also wirklich ein Sammler der alttestamentlichen Ansichten über die wichtigsten Fragen, dem es nicht gegeben war, sie zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden. Wenn es mir erlaubt ist, an ein Bild Ķohelets anzuknüpfen, so kann ich sein Buch folgendermaßen charakterisieren. Er spricht von einem dreifachen Faden, der nicht so bald zerrissen werden kann (4, 12). Auch er hat in seinem Buche einen dreifachen Faden und verwahrt sich dagegen, daß die Exegeten daran so viel zerren, ihn gar mit dem Messer einer Kritik, die zwar an die moderne, aber nicht an die alttestamentliche Schreibweise angewendet werden kann, zerschneiden. Ķohelets dreifacher Faden ist: Gott, Scheol, Vergeltung. Auf diesen Faden hat er die leuchtenden Edelsteine und Perlen seiner Betrachtungen lose angereiht. Von dem dreifachen Faden werden bald der eine, bald der andere, bald auch mehrere Teile sichtbar, so daß die Edelsteine und Perlen je nach der Farbe des hervortretenden Fadens bald diese, bald jene Färbung bekommen. Durch Nachlässigkeit der Abschreiber, hie und da auch absichtlich, weil man Ķohelet nicht verstanden, ward etwas von den Edelsteinen abgeschlagen, oder es wurde zu den echten Perlen die eine oder andere Glasperle angereiht: ein Los, das unser Buch mit anderen teilt, dem es wegen seines Inhaltes sogar mehr als die übrigen ausgesetzt war. Diese übrigens nicht sehr zahlreichen

---

[1] Vgl. den philosophischen Grund bei St. Thomas, I. IIae qu. 38 a. 1. c.: « Sicut quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali provenientem, ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat. »

Einschübe werden wir im Kommentar aufzufinden suchen, werden uns aber hüten, dabei aprioristisch vorzugehen. Nur das werden wir für einen Einschub erklären, wofür wir positive Anhaltspunkte haben.

6. Zum Schlusse habe ich noch einiges wenige zu sagen über die vielfach mit großem Beifall aufgenommene Hypothese Siegfrieds, der an Stelle eines Ḳohelet wenigstens fünf verschiedene Verfasser und Glossatoren unterscheidet. Obgleich diese Hypothese auf den ersten Blick die einfachste Lösung vieler Schwierigkeiten zu geben scheint, so muß ich sie doch für unhaltbar erklären. Ich halte es für einen Bequemlichkeitsausweg, wenn man Texte, die sich anscheinend widersprechen, gleich verschiedenen Autoren zuweist. Ich habe oben dargetan, daß sich diese vermeintlichen Widersprüche im Buche Ḳohelet aus der alttestamentlichen Anschauungsweise genügend erklären lassen. Siegfried hatte außerdem, wie alle bisherigen Erklärer Ḳohelets, keine Ahnung von der metrischen Komposition des Buches, so daß er infolgedessen nicht nur metrisch einheitliche größere Stücke, sondern öfters sogar dasselbe Distichon zerrissen und verschiedenen Verfassern zugeteilt hat. Das kann aber nicht das Richtige sein.

§ 5. Die Komposition des Buches in Hinsicht auf sein Metrum.

1. Früher hielt man das Buch Ḳohelet für ein prosaisches Buch, d. h. man wußte nicht, daß der Verfasser seine Reflexionen in regelmäßigen Versen verfaßt hat. Driver schreibt darüber [1]: « Das Buch ist im ganzen in Prosa geschrieben, aber da, wo der Gedankenflug ein höherer und der Inhalt spruchartig wird, geht die Darstellung über in die poetische Form des rhythmischen Parallelismus. » Ein eigentliches Metrum wird damit noch nicht zugestanden. Bickell hat schon lange vor Driver diese spruchartigen Sentenzen nach Stichen eingeteilt, aber auch er hielt gleich den anderen Erklärern Ḳohelets alles übrige für Prosa [2].

2. Eine genaue Untersuchung des Textes führt jedoch zu dem Ergebnis, daß das ganze Buch, samt dem Epilog, in einem regelmäßigen Metrum geschrieben ist. Es gibt darin zwar nicht Stichen von gleicher Länge, wie im Buche Job, vielmehr variiert das Metrum ähnlich wie im Buche Isaias [3]. Aber eine und dieselbe Reflexion ist gewöhnlich nach einem Schema gedichtet.

[1] S. R. Driver, Einleitung in die Literatur des Alten Testamentes, deutsche Übersetzung von J. W. Rothstein, Berlin 1896, S. 500.

[2] G. Bickell, Der Prediger über den Wert des Daseins, Innsbruck 1884, und Ḳoheleth's Untersuchung über den Wert des Daseins, Innsbruck 1886.

[3] Die Regeln über die hebräische Metrik findet der geneigte Leser zusammengestellt in meinem Werke « De Poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata ». 2. ed. Friburgi Helvetiorum 1911.

Eine Ausnahme machen sprichwörtliche Redensarten, die Ḳohelet ohne jede Änderung übernommen hat. Sie finden sich z. B. in 4, 12; 5, 11; 11, 6. Hierher gehört auch das von Ḳohelet übernommene Lied in 11, 9-12, 7; während nämlich das Lied in sechshebigen Distichen gedichtet ist, weisen die meisten Anmerkungen dazu zweihebige Stichen auf.

Zwei Stichen vereinigen sich zu einem Distichon. Tristicha sind selten; sie finden sich 8, 11 ff.; 10, 3. 4; 11, 7. 8 und bestehen überall aus zweihebigen Stichen. Tristicha, die aus dreihebigen Stichen bestehen, könnte man zwar an einigen Stellen annehmen, sie wären dort jedoch so sehr isoliert, daß ich geneigt bin, an den betreffenden Stellen einen Stichus für einen späteren Einschub zu halten.

Mehrere Reflexionen sind in sechshebigen Distichen (3 + 3) geschrieben, wie z. B. die erste im Kap. 1, 3-11. Die 21. Reflexion (6, 10-12) besteht aus fünfhebigen Distichen (3 + 2). Manchmal gibt es in derselben neben sechshebigen auch fünfhebige Disticha, wie z. B. in der fünften Reflexion im Kap. 2, 12-17. Außerdem gibt es Betrachtungen, die in vierhebigen Distichen (2 + 2) gedichtet sind, wie die siebente im Kap. 2, 24-26. Im Kommentar gebe ich anfangs einer jeden Reflexion Ḳohelets das Metrum an. Ein Blick auf die Einteilung der Stichen, die ich im hebräischen Text und in der deutschen Übersetzung biete, wird dem Leser die notwendigen Aufschlüsse erteilen.

Eine strophische Einteilung gibt es bei Ḳohelet nicht.

Reime kommen vor in 10, 11; 11, 6 a b; 11, 9. 10.

3. Auf Grund des Metrums fand ich im Buche Ḳohelet einige spätere Einschübe. So ist זוֹרֵחַ הוּא שָׁם : הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן 1, 5 f., ein sechshebiges Tristichon (2 + 2 + 2) zwischen sechshebigen Distichen (3 + 3), ein Einschub. Ebenso מִכֹּל שֶׁהָיוּ לְפָנַי בִּירוּשָׁלִָם 2, 7, ein vierhebiges Distichon zwischen sechshebigen. In 1, 9 ist וְאֵין כָּל־חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ eine Glosse, die den Sinn klarer angibt. Ebenso ist שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת 2, 8 aufzufassen, 5, 3 אֵת אֲשֶׁר־תִּדֹּר שַׁלֵּם und 11, 5 הַמְּלֵאָה. Einmal (1, 13) kommt als Einschub vor: אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמָיִם.

Hie und da findet sich eine Amplifikation wie 1, 17 וְדַעַת הֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת; 2, 13 כִּיתְרוֹן הָאוֹר מִן־הַחֹשֶׁךְ; 7, 21 אֲשֶׁר יְדַבֵּרוּ; 7, 23 אָמַרְתִּי אֶחְכָּמָה; 8, 12 אֲשֶׁר יִירְאוּ מִלְּפָנָיו; 9, 10 וְחֶשְׁבּוֹן וְדַעַת וְחָכְמָה; 10, 10 חָכְמָה; 12, 9 חִקֵּר.

Eine Art Überschrift ist הִגְדַּלְתִּי מַעֲשָׂי in 2, 4.

Ein stereotyper Zusatz ist גַּם־זֶה הָבֶל und ähnliches 2, 19. 23. 26; 3, 19; 4, 8; 5, 9. 15; 6, 9; 7, 6; 8, 10. 14; 9, 1; 11, 8. 10. Ferner אֲשֶׁר עָשָׂה oder אֲשֶׁר נַעֲשָׂה u. ä., wie 3, 11; 4, 1; 8, 16. 17, und תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ 6, 12; 9, 9. 13.

Um die Aufforderung zum Lebensgenuß abzuschwächen, hat man in 3, 12 hinzugefügt: וּלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו .

Um eine Reflexion einzuleiten, hat man vorausgeschickt in 3, 14 יָדַעְתִּי כִּי כֹּל , in 3, 16 וְעוֹד רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ , in 3, 18 אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי .

In 3, 15 hat ein bedrängter Leser hinzugefügt : וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף .

Um den mißverstandenen Text zu erklären, setzte man in 5, 6 hinzu : כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת הֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה ; in 5, 8 אֶרֶץ בַּכֹּל הִיא ; in 8, 2 אֱלֹהִים ; in 8, 3 תֵּלֵךְ . Durch den Zusatz כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם in 12, 13 wurde der Kontext gestört und deshalb in 12, 14 הָאֱלֹהִים hinzugefügt.

Weil sich der Abschreiber an ähnliche Äußerungen in anderen Reflexionen erinnerte, wiederholte er hie und da einen Satz, wie 5, 17 אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים, oder ein Wort, wie 11, 9 בִּימֵי .

Durch Einschübe wurden Disticha verstellt in 8, 11-14.

Eine Dittographie ist 9, 9 כֹּל יְמֵי הֶבְלֶךָ .

Sonst kommen noch kleinere Dittographien, Auslassungen und Verschreibungen vor wie in den übrigen hebräischen Texten des Alten Testamentes. Besonders ist noch hervorzuheben, daß die Abschreiber das אֲנִי nach der 1. pers. perf. (z. B. nach אָמַרְתִּי u. s. f.) öfters irrtümlich setzten oder ausließen, was sehr leicht zu erklären ist.

4. Wie sind diese Einschübe in den Text gekommen ? Bei גַּם־זֶה הָבֶל und תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ erinnerte ich mich daran, daß Ḳohelet am 3. Tag des Laubhüttenfestes in der Synagoge gelesen wurde [1], wie Esther am Purimfeste. Während der Lektüre des Buches Esther riefen bekanntlich die Juden, so oft sie den Namen Amans hörten, « verflucht sei Aman » und beim Hören des Namens Mardochäus « gesegnet sei Mardochäus ». Wüßte ich b stimmt, daß das Buch Ḳohelet schon bald nach seinem Entstehen in den Synagogen vorgelesen wurde, so wäre ich geneigt, das Ents ehen der zwei soeben genannten Einschübe auf diese Lektüre zurückzuführen.

Es gibt indes noch eine andere Möglichkeit, die alle größeren Einschübe zu erklären imstande ist. Wie die Schriften der Propheten zuerst aus kleineren Heften bestanden und erst nachher durch Sammler und Redaktoren die jetzige Ordnung erhielten, so mögen auch die Reflexionen Ḳohelets anfangs aus einzelnen kleineren Heften bestanden und nachher durch einen Sammler die Form und Ordnung erhalten haben, welche das Buch jetzt aufweist. Bei dieser Sammlung und Ordnung werden Worte und Sätze in den Text eingedrungen sein.

[1] Vgl. G. Wildeboer, Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons, Gotha 1891. S. 12.

Spricht aber die wesentliche Übereinstimmung des jetzigen masoretischen Textes mit den alten Versionen nicht gegen meine Annahme von Einschüben ? Nein, und ich glaube, daß die Geschichte der Übersetzungen Ḳohelets meine Vermutung geradezu bestätigt.

5. Die griechische Übersetzung des Buches Ḳohelet ist sehr genau, nach der Art Aquilas. Daraus darf jedoch nicht mit Grätz [1] geschlossen werden, daß die LXX keine eigene Übersetzung des Buches hatten, und daß daher die Übersetzung Aquilas in einige Codices der LXX aufgenommen wurde.

Die Untersuchungen A. Dillmanns [2] und E. Klostermanns [3] ergeben vielmehr folgendes Resultat : die Septuaginta hatten ursprünglich eine Übersetzung des Ḳohelet, diese wurde aber nachher nach Aquila korrigiert, ähnlich wie andere Bücher nach Theodotions Übersetzung korrigiert wurden. Der jetzige griechische Text weicht vom masoretischen vielfach ab, was bei Aquila undenkbar wäre. Ja, ein großer Teil der Korrekturen gelangte erst nach Origenes in den griechischen Text. Daß bei diesem Buche die Übersetzung Aquilas derjenigen Theodotions vorgezogen wurde, erklärt sich daraus, daß es von den ersten Christen wenig gelesen und nachher auf die Autorität der Juden hin von ihnen in den Kanon aufgenommen wurde und zwar in der streng jüdischen Übersetzung, als welche die von Aquila galt.

König [4] erhob zwar gegen diese Theorie zwei Einwände, die aber nicht stichhaltig sind. Der erste Einwand lautet : Eine Textrevision auf Grund des Aquila-Textes ist nur dann möglich, wenn sich die zu revidierende Handschrift enge an Aquila anschloß. Aber wenn der Text nach Theodotion korrigiert wurde, so brauchte auch nicht immer diese große Ähnlichkeit vorhanden zu sein. Der zweite Einwand lautet : Viele Aquilaische Ähnlichkeiten können nicht aus einer einfachen Revision erklärt werden. Aber bei einer Revision konnte man von Aquila mehr oder weniger herübernehmen.

Hieronymus teilt mit, daß Aquila zwei Übersetzungen angefertigt habe, zuerst eine freiere und später eine κατ' ἀκρίβειαν [5]. Ähnliches berichtet auch der Talmud [6]. Dieser Mitteilung wird jedoch wenig Glauben geschenkt. « Auf jeden Fall aber kann der jetzige LXX-Text nicht die erste

---

[1] H. Grätz, Kohélet oder der Salomonische Prediger, Leipzig und Heidelberg 1871, S. 179.

[2] Sitz. Ber. der Berl. Akad. 1892, S. 1 (3) — 14 (16).

[3] De libri Cohelet versione Alexandrina, Kiel 1892, S. 37 ff.

[4] E. König, Einleitung in das Alte Testament, Bonn 1893, S. 427 f.

[5] Hieronymus, zu Ezech. 3, 15 (Migne, P. L. 25, p. 39).

[6] Vgl. die betreffenden Stellen bei H. Grätz, Kohélet, S. 176. 178 f.

Aquila-Übersetzung sein ; denn weder der nur ein Jahrhundert später lebende Origenes, noch die Syro-Hexaplaris, noch Hieronymus selbst nennen ihn so [1]. » Sodann ist es nicht wahrscheinlich, daß Aquila auch in seiner ersten Übersetzung für את σύν setzte, und dieses steht oft auch in dem jetzigen LXX-Texte Ḳohelets.

Aquila war bekanntlich Schüler des Rabbi Aqiba. Seine Übersetzung fällt in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Christus. Da sein Text im wesentlichen mit dem jetzigen masoretischen Texte übereinstimmt, so ist anzunehmen, daß der jetzige Text wenigstens seit 100 n. Christus feststeht. Aber von da bis ins dritte Jahrhundert v. Christus haben wir 300 Jahre, während welcher die von mir bezeichneten Einschübe in den Text kamen. Da wir also nur diese späte Textrezension besitzen, aus der unmittelbar oder durch die griechische Version alle übrigen Übersetzungen stammen, so ist die jetzige Einheit der Texte gegen meine Hypothese nicht ausschlaggebend. Im Gegenteil zeigt die Notwendigkeit der Korrektur des LXX-Textes durch die Version Aquilas, daß der Unterschied des LXX-Textes von dem hebräischen im Laufe der Zeit zu groß geworden war und einer Emendation bedurfte.

6. An mehreren Stellen konnte ich mich bei meinen Emendationen auf das Zeugnis der alten Versionen berufen. Selbst die Vulgata enthält einigemal eine bessere Lesart als der masoretische Text. So brauchte ich in 9, 15 wegen des Metrums das Wort אַחַר, das die Vulgata (« deinceps ») wirklich enthält ; 9, 2 emendierte ich כַּאֲשֶׁר zu בַּאֲשֶׁר (Vulg. « eo quod ») ; in 6, 11 fehlt ein Stichus, den die Vulgata enthält (« maiora se quaerere ») ; 4, 5 brauchte ich לֵאמֹר, und die Vulgata (« dicens ») hat es ; 5, 7 läßt sie dagegen ganz richtig שֹׁמֵר aus, ebenso wie sie mit vollem Recht die Zusätze 8, 8 ; 9, 1 ; 9, 12 ; 10, 1 ausläßt und in 10, 20 ; 11, 8 die richtige Lesart angibt.

§ 6. Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Ḳohelet.

Seit langem fand man in unserem Buche Parallelen zu einigen Lehren und Ausdrücken der griechischen Philosophie, aber man sprach nicht von einer Abhängigkeit Ḳohelets. Man legte dergleichen Ähnlichkeiten nicht mehr Wert bei als denjenigen, welche auch in den anderen Büchern des Alten Testamentes vorkommen. Erst in neuerer Zeit fing man an, eine förmliche Abhängigkeit Ḳohelets von den griechischen Philosophen,

[1] G. Wildeboer, Der Prediger, S. 120.

namentlich von Heraklit, Aristoteles, den Stoikern und Epikureern, anzunehmen. Daß griechische Einflüsse im Buche Kohelet nicht nachweisbar seien, hat besonders P. Kleinert (in den Theol. Stud. und Kritiken 1883, S. 761 ff.) behauptet.

1. Heraklitische Einflüsse im Kohelet nahm Pfleiderer an [1]. Da Heraklits Blüte in den Anfang des 5. Jahrhunderts fällt und sein Buch nach den Perserkriegen, etwa seit 477 v. Chr., sich sehr rasch verbreitete, sei diese Annahme unbedenklich. Der palästinensische Autor sei gar leicht bekannt geworden mit einem hochberühmten und vielgelesenen griechischen Buch, das von Ephesus stammte und außer in Griechenland besonders auch in Vorderasien und Ägypten kursieren mochte.

a) Die erste Abhängigkeit Kohelets von Heraklit will Pfleiderer in den Aussagen über die Nichtigkeit und Wertlosigkeit des Menschenlebens entdecken. Der Tod ist das punktum finale für Gerechte und Ungerechte, für Reiche und Arme. Aber auch das Leben ist voll Enttäuschungen, so daß es am besten ist, nicht geboren zu werden (4, 2 f.) oder wenigstens als Fehlgeburt niemals das Licht der Sonne zu sehen (6, 3 f.). Alles Interesse Kohelets konzentriere sich in nervöser Spannung auf die eine Frage : Was nachher ? Er sei a parte potissima der « skeptische Eschatologiker » des Alten Testamentes. Mehr als irgend einen vor ihm quäle ihn das Skandalon des Todes. Er stimme in dieser Hinsicht mit Heraklit überein, welcher von demselben Skandalon ausgegangen sei, nämlich von dem Gegensatz des Lebens und Todes, und sei darauf bedacht gewesen, in großartiger, zur Theodicee sich erweiternder Weise das peinliche Rätsel zu lösen.

Pfleiderer wußte zwar (S. 261 f.), daß die hier angeführten Worte Kohelets zum Teil wörtlich an Job anklingen, und führt Job 3, 3. 16 ; 7, 6. 7 ; 9, 9 und cap. 14 an. Er meint jedoch, daß man dabei die Differenz zwischen Job und Kohelet ins Auge fassen müsse. Bei ersterem bilde die Kürze des Menschenlebens mehr nur den Nebengedanken ; der Gedanke an den Tod diene vornehmlich als Stachel und treibendes Motiv, um sich mit dem wichtigsten Punkt, dem gerechten Schicksalsausgleich innerhalb des engbemessenen Lebensrayons ringend zu beschäftigen. Bei Kohelet dagegen sei dieses nur der Nebengedanke, die Hauptsache sei das : Was nachher ? —

Ich gestehe, daß mir die Ähnlichkeit zwischen Job und Kohelet viel größer erscheint als die zwischen Heraklit und Kohelet, wenn ich berücksichtige, was Pfleiderer für den Grundgedanken Heraklits auf S. 77

[1] E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, Berlin 1886, S. 255-288.

seines Buches hält: « Unzerstörbar ist die Feuerkraft des Lebens, welches auch im scheinbaren Tode, in den es oscillierend übergeht, überhaupt aber in allen, überall regsamen Gegensätzen und in den rastlosesten Wandlungen sich nicht nur erhält, sondern allezeit siegreich durchsetzt und eben in dieser Probe seine wahre Lebendigkeit erweist ». Nein, mit dieser Lehre hat Ḳohelet nichts gemein! Es ist auch nicht richtig, daß die Reflexionen über das irdische Leben im Buche Ḳohelet nur ein Nebengedanke seien. Denn sie sind so zahlreich und mit der Vorstellung von dem Leben nach dem Tode so innig verbunden, daß sie mehr als ein Nebengedanke sind.

b) Stark und zwar direkt heraklitisieren sollen auch die beiden Kapitel 1 und 3 unseres Buches, wo von einem beständigen Fluß und ruhelosem Kreislauf alles Irdischen die Rede ist. Im besondern erinnere an Heraklit das Schnauben (שׁוֹאֵף) der Sonne, womit ihre nächtliche Rückkehr zu ihrem Aufgangsort bezeichnet wird (1, 5). Es sei ein Durchklingen der bei Heraklit so besonders markierten ἀναθυμίασις oder « Aufdampfung » der Morgensonne aus dem Wasser. In סֹבֵב und שָׁב, welche vom Windlauf gebraucht werden (1, 6 f.), stecke der heraklitische Grundbegriff der τροπή oder des παλίντροπος, resp. der ἐναντιοτροπή und ἐναντιοδρομία. Wenn nach 1, 7 das Meer trotz aller Zuflüsse nicht überläuft, so erinnere dies nicht nur an die allgemein heraklitische Lehre von der strikten ἀμοιβή der Elementarstufen, sondern speziell auch an das Fragment 23: « Das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Verhältnis, das vorher war[1] ». כָּל־הַדְּבָרִים יְגֵעִים (« das All ist im Umlauf » 1, 8) sei das reinste πάντα ῥεῖ oder πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει des Ephesers. Als Resultat dieses beständigen Kreislaufes werde 1, 9 die Identität des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen betont, wenn sich auch das kurze Gedächtnis der Menschen darüber täuscht und da und dort ein Neues zu erblicken glaubt (V. 10). Derselbe Gedanke wiederhole sich als ein dem Verfasser sehr ernstlicher auch 3, 15; 6, 10; 2, 16 und sonst. Das entspreche dem Heraklitischen: κόσμος ὁ αὐτὸς ἁπάντων ... ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται (Fr. 20). —

Ich glaube, daß die hier angeführten Gedanken Ḳohelets von Heraklit unabhängig sein können. Es spiegelt sich in ihnen einfach das oben (S. 23 ff.) über die Gesetze der Natur Gesagte wieder. Weil Gott den Kreaturen ihre Gesetze gab und ihnen die Bahnen anwies, in denen sie

---

[1] Die Numerierung der Fragmente geschieht nach Pfleiderer. Ich habe dazu Fr. G. A. Mullachius (Fragmenta philosophorum graecorum, Parisiis 1860) und H. Diels (Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903) verglichen, halte es aber nicht für notwendig, die von Pfleiderer gebrauchten Zahlen zu ändern.

sich zu bewegen haben, so bleiben sie darin. Das « Schnauben » der Sonne kann gut hebräisch sein ; vgl. Ps. 19, 6 f., wo die Sonne mit einem Bräutigam verglichen wird, « der aus seiner Kammer hervortritt und sich wie ein Held freut, die Bahn zu durchlaufen. Von dem einen Ende des Himmels geht er aus und läuft bis zu seinem andern Ende, und nichts bleibt vor seiner Glut verborgen ». Daß das Meer trotz aller Zuflüsse nicht überlaufe, konnte Ḳohelet am besten am Toten Meere beobachten, das vor allem die ganz gewaltigen Wassermassen des Jordan aufnimmt und doch nie überfüllt wird. Dies lag ihm viel näher als die Philosophie Heraklits. Daß dies gar aus dem 20. Fragmente Heraklits komme, scheint mir schier unmöglich zu sein, wenn ich das ganze Fragment im Auge behalte, welches nach der Übersetzung Pfleiderers [1] lautet : « Die Welt, dieselbe für Alle : weder ein Gott noch ein Mensch hat sie gemacht, sondern sie war immer und ist und wird sein, ein immerlebend Feuer, entbrennend nach Maß und verlöschend nach Maß ». Nein, von solchen Stellen ließ sich Ḳohelet, welcher wie jeder andere Jude die Schöpfung der Welt annimmt, nicht beeinflussen.

c) Noch erheblich schlagender als im Bisherigen glaubt Pfleiderer Heraklitisches in der Gegensatztafel des dritten Ḳoheletkapitels nachweisen zu können. Es sei darin die durchgängige Relativität alles Irdischen ausgedrückt, da jedem Glied stets sein Gegenteil zu seiner Zeit unfehlbar folgt. Dies sei aber so ziemlich genau der zweite Hauptgedanke des ephesischen Philosophen. Ḳohelet bleibe freilich der wahren Tendenz desselben jetzt wieder nicht ganz treu. « Denn während bei Heraklit die Relativität der Gegensätze sensu bono gemeint war, wird dieselbe bei dem Prediger von seiner düsterpessimistischen Grundstimmung mehr oder weniger infiziert und doch wohl vorwiegend im Sinne der unzuverlässigen und unbeständigen Alternierung von Gutem und Schlimmem genommen. Ich gebe zu, daß er hierin äußerst charakteristisch schwankt und abwägt ; denn es ist meines Erachtens kaum ein Zufall zu nennen, sondern beweist sozusagen eine arithmetisch-allegorisierende Bewußtheit, daß genau siebenmal die positiven Gegensatzglieder vorangehen und siebenmal die negativen ; letztere Stellung entspricht einer optimistischen Stimmung, die erstere aber einer pessimistischen. Die eine sagt : Auf Regen folgt auch wieder die Sonne ; die andere entspräche etwa unserem Sprichwort vom hinkenden Boten, der immer hinten nachkommt (vgl. Prov. 14, 12 f.). Daß aber in dieser psychologisch so merkwürdigen Oszillation seines Gemütes, falls wir nicht zu viel sehen, dem Verfasser die trübe Anschauung zum mindesten für das konkretreale

[1] Vgl. E. Pfleiderer, l. c., S. 131.

Einzelleben mehr als nur prädominiert, ist ja aus dem ganzen Buche sattsam bekannt. Wenn nun diese Gegensatztafel einem jeden Leser auf den ersten Blick als ein gewisses ἄτοπον innerhalb der hebräischen Literatur auffallen muß, so meine ich jetzt, daß dem Verfasser dabei niemand anders als Heraklit, und zwar stark und direkt maßgebend ist ». Er macht dann dafür Folgendes geltend :

זְמָן וְעֵת entspreche dem τάξις καὶ χρόνος ὡρισμένος und dem μέτρον bei Heraklit. Die Gegensatztafel werde v. 2 eröffnet mit dem Geborenwerden und Sterben, welche auch die Lieblingskategorie des griechischen Philosophen bilden. Die Tafel schließt v. 8 mit Krieg und Frieden, also mit einer andern heraklitischen Hauptgegensatzformel. Merkwürdig sei ferner, daß Krieg und Friede bei Kohelet die einzigen Substantiva seien (מִלְחָמָה und שָׁלוֹם), während sonst der Ausdruck immer verbal ist. Dies komme von der Quelle ; denn bei Heraklit figurieren Krieg und Friede in eminentem Sinn als Substantiva, weil beinahe als personifizierte Hypostasen (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς Fr. 44). Das in der Mitte der Tafel stehende « Steine zerstreuen, Steine sammeln » (v. 5) sei vom Brettspiel zu verstehen, und dies stamme aus dem mißverstandenen Fragment 79 Heraklits (αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων [συν-]διαφερόμενος). Endlich erinnere Kohelet 3, 11 (« Alles hat Gott schön gemacht ») an das Fr. 61 : τῷ θεῷ καλὰ πάντα. —

Ist es nicht mißlich, so operieren zu müssen, um die Abhängigkeit Kohelets darzutun ? Haben die alttestamentlichen Schriftsteller nicht oft genug gelehrt, daß Gott allen Dingen ihr Maß bestimmt und ihre Zeiten bemessen hat ? Vgl. zu den oben (S. 23 f.) zitierten Stellen Job 14, 5 (des Menschen Tage sind begrenzt) und das ganze Kap. 38. Die Gegensätze sind dem Hebräer ganz geläufig, denn darauf gründet sich der antithetische Parallelismus membrorum, der in der hebräischen Poesie so häufig ist. Hat aber Kohelet einmal angefangen, von Gegensätzen zu sprechen, so lag ihm das Geborenwerden und Sterben, Krieg und Friede ganz nahe. Für die letzteren wählte er Substantiva, weil sie bei den Hebräern mit diesen gewöhnlich bezeichnet wurden. Daß aber 3, 11 vom Brettspiel die Rede sei, ist nichts weniger als ausgemacht. Pfleiderer gibt selbst zu, daß das Fr. 79 bei Heraklit einen andern Sinn habe, denn er erklärt es S. 117 auf folgende Weise : « . . . Es ist die Unzerstörbarkeit des Lebens, welches in ewiger Jugendfrische aus dem scheinbaren Tode neugeboren wird oder sich selbst gebiert (αἰὼν παῖς ἐστι) ; ihm ist der Gegensatz überhaupt kein herbes Muß, kein fremdes Andere, sondern eher eine Lust, ein Spiel (παίζων) ; denn in rastloser Veränderung oder allgemeiner in ewigem Phasenwechsel (πεσσεύων) bewahrt es seine Identität, da es ja mit sich selbst spielt oder sein eigener Partner ist (συνδιαφερόμενος) ».

Am allerwenigsten darf man sich für Ḳoh. 3, 11 (« Alles hat Gott schön gemacht ») nach fremden Quellen umsehen, da der Gedanke ganz alttestamentlich ist [1].

d) Auch die Worte « selbst die Ewigkeit (אֶת־הָעֹלָם) gab Gott in das Menschenherz » Ḳoh. 3, 11 führt Pfleiderer auf Heraklit zurück. Die Ewigkeit sei hier einfach das αἰών des 79. Fragmentes und anderer Stellen Heraklits, welcher damit oft operiert. —

Pfleiderer hält es also für ausgemacht, daß עֹלָם hier « Ewigkeit » bedeute. Einem Exegeten kann es aber nicht so sicher erscheinen. Ich übersetze עֹלָם mit « Welt ». Jedenfalls liegt hier nicht der Gedanke Heraklits vor, wenn dieser über « die Ewigkeit » folgendermaßen philosophiert [2]: « Erhebet euch kraft der allen gemeinsamen Vernunft von der Jeweiligkeit des gegenwärtigen Augenblickes auf den höheren Standpunkt, welcher Vergangenheit und Zukunft, das ‚war' und ‚wird sein' mitumspannt; weitet euern empirischbeschränkten Sonderblick (ἰδίη φρόνησις), der an der Scholle und dem Moment zu haften pflegt, aufs Allgemeine (ξυνόν), d. h. auf alle Zeiten und Räume aus, so werdet ihr zur trostvollen Erkenntnis der unsichtbaren Harmonie kommen, in der alle Gegensätze und Anstöße der gemeinen Wirklichkeit verschwunden sind; dann werdet auch ihr mit dem Auge Gottes sehen, dem Alles schön und gut und recht ist! » Ḳohelet sagt eben in demselben Verse und öfters noch, daß der Mensch die Werke Gottes nicht von Anfang bis zu Ende erkennen kann, und er behauptet nie, daß hier die Gegensätze verschwinden.

e) Endlich soll Ḳoh. 3, 17 ff. von Heraklit abhangen. Fragment 122 lautet: Ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας, ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι « Die Menschen erwartet, wenn sie sterben, was sie nicht hoffen noch meinen ». Und zwar soll Heraklit für die Toten Gutes erwarten: sie erwachen zum wahren Leben, ihr Los ist das schönste und seligste. Ὁδὸς ἄνω κάτω spiele in Heraklits Psychologie und Eschatologie eine große Rolle; dieses Aufsteigen und Absteigen finde sich Ḳoh. 3, 21. Auffallend sei auch, daß Ḳohelet die sogenannte mnemonische Unsterblichkeit skeptisch anfechte oder so gut wie verwerfe: « Keine Erinnerung gibt es an den Weisen so wenig als an den Toren in Ewigkeit; jeder wird vergessen und der eine stirbt wie der andere » 2, 16 und öfters. Bekannt sei dagegen, welche Bedeutung sonst im Alten Testamente dem Andenken des Gerechten beigemessen wird, wie auch Heraklit sagt, daß die Besten Eins statt Alles wählen, unvergänglichen Ruhm bei den

---

[1] Vgl. Gen. 1.

[2] E. Pfleiderer, l. c., S. 278 f.

Sterblichen; die Masse aber weide sich wie das Vieh (Fragmente III. 101. 102). —

Der ganze Einfluß schrumpft hier demnach zu einer Reaktion zusammen! War aber Ḳohelet die mnemonische Unsterblichkeit nur aus Heraklit bekannt? Und konnte er nicht anderswoher erfahren, daß man auch eine andere Vorstellung von der Unsterblichkeit hatte als die mit der Scheol zusammenhängende?

Ich glaube, daß Ḳohelet von Heraklit gar nicht beeinflußt war. Heraklit faßte zwar die Dinge als in Bewegung befindlich auf, aber von einem Zyklus ist in seiner Lehre keine Spur[1]. Ḳohelet weiß nichts von dem Hauptgedanken Heraklits, daß alle Dinge vom Feuer kommen, wie er auch nicht sagt, daß in der Zukunft die Welt durch Feuer zugrunde gehe.

Die Ansicht, daß bei Ḳohelet Anklänge an die Philosophie des Aristoteles, der Stoiker und Epikureer vorkommen, fand mehrere Vertreter[2]. Wir werden hier der Argumentation Tyler's folgen, weil er nicht bloß als Hauptvertreter dieser Richtung gilt, sondern die Frage auch am ausführlichsten behandelt hat.

2. Von Aristoteles sollen hauptsächlich drei Stellen Ḳohelets abhangen.

a) Die erste sei 2, 3: « Ich kam auf den Gedanken, meinen Leib mit Wein zu pflegen (Tyler übersetzt « to excite ») und zugleich an Torheit festzuhalten (doch so, daß mein Geist mit Weisheit handelte), bis ich sehen würde, was denn gut sei für die Menschen, daß sie es tun möchten unter dem Himmel ihr Leben lang ».

Hier sei die Rede von dem « summum bonum » der Philosophen, insbesondere aber sei es ein Anklang an die Ethica Nicomachi des Aristoteles, deren Hauptgedanke das höchste menschliche Gut ist. Von diesem Gut heißt es darin I, 7, 15: Τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν ..... ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. Den Schluß erklärte Aristoteles, indem er sagt, daß jemand ebensowenig wegen eines Tages oder einer kurzen Zeit glücklich genannt werden könne, wie eine Schwalbe oder ein Tag den Frühling ausmachen. Man sehe leicht, schreibt Tyler, wie טוֹב לִבְנֵי הָאָדָם eine Übersetzung von ἀνθρώπινον

---

[1] Freilich ist auch das, was Ḳohelet über das Wiederkehren der Dinge sagt, noch nicht identisch mit einem « Zyklus ».

[2] Th. Tyler, Ecclesiastes, London 1899, S. 8 ff.; E. H. Plumptre, Ecclesiastes or the Preacher, Cambridge 1898, S. 30 ff., S. 44 ff.; A. Condamin S. J. in der Revue Biblique 1900, S. 364-366; C. Siegfried, Prediger und Hoheslied. S. 8. ff.; Aug. Palm, Qohelet und die nach-aristotelische Philosophie, Mannheim 1885.

ἀγαθόν sei, wie אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ der ἐνέργεια, טוֹב dem anderswo erwähnten praktischen Guten (τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν I, 4, 1) und מִסְפַּר יְמֵי חַיֵּיהֶם dem ἐν βίῳ τελείῳ entspreche. Bei Ḳohelet sei zwar das ψυχῆς nicht gerade ausdrücklich erwähnt, aber der Grundgedanke der beiden Stellen sei derselbe. Κατ' ἀρετήν habe der hebräische Verfasser ausgelassen, weil es ihm schwer war, die Sache wiederzugeben, dies besonders wenn man die Beobachtung des Aristoteles berücksichtige: εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελεοτάτην. אֵי־זֶה beziehe sich auf die Untersuchungen der früheren Philosophen über dieses « Gut ». —

Tyler (S. 10 f.) bemerkt dazu, Ḳohelet habe nicht notwendig ein Exemplar der Werke des Aristoteles vor sich haben müssen, sondern habe nach mündlicher Mitteilung zitiert. Ich zweifle hier aber überhaupt an der Abhängigkeit von Aristoteles. Ḳohelet spricht nicht von einem abstrakten Gut, sondern mehr im Sinne von « ob es befriedige ». Wir sehen auch, daß einerseits Aristoteles und anderseits Ḳohelet etwas mehr sagt. Außerdem ist das ganze אֵי־זֶה טוֹב etc. gut hebräisch, also wahrscheinlich von der griechischen Philosophie unbeeinflußt.

b) Aristotelisch soll ferner sein 7, 27: « Sieh, das habe ich ausfindig gemacht, spricht Ḳohelet, eins zum andern fügend, um ein Ergebnis zu erlangen ». Hier stecke die aristotelische induktive Methode: ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος (Top. I, 10). — Ist das aber nicht allgemein menschlich, daß man Einzelheiten vergleicht, um zu einem allgemeinen Schlusse zu gelangen? Etwas anderes wäre es, wenn Ḳohelet dieselben Worte gebrauchen oder dieselben Beispiele anführen würde; aber keines von beiden ist hier der Fall.

c) Endlich vermutet Tyler aristotelischen Einfluß in 12, 13, wo er übersetzt: « Den Schluß der Rede, das allgemeine Gesetz, laßt uns hören ». הַכֹּל (LXX τὸ πᾶν) sei « das allgemeine Gesetz » und gebe das καθόλου von Top. I, 10 wieder. Dies finde eine Bestätigung durch die Mischna, die הכלל (= הכל) in der oft gebrauchten Formel זה הכלל im Sinne von « allgemeine Regel » nimmt. —

Aber Tyler argumentiert aus einer sehr dunklen Stelle, die meines Erachtens zu übersetzen ist: « Das Schlußwort, laßt uns alle es hören! »

3. Stoischen Einfluß glaubt Tyler an mehreren Stellen konstatieren zu können.

a) Nach Diogenes Laertius war der Grundsatz der stoischen Moral enthalten in der Formel: τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν « entsprechend der Natur leben ». Das Benehmen sei tugendhaft zu nennen, welches der Betrachtung der ewigen Vernunft, die sich in der Natur offen-

bart, entspringe. Der Tugendhafte folge der Natur (Diog. Laert. VII, I, 88 : Διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων).

Denselben Grundsatz drücke aber Ḳohelet aus in seinem Katalog der Zeiten (3, 1 ff.), welcher zu der im Alten Testament sonst vorkommenden theokratischen Auffassung nicht stimme. Es gibt also für jedes Ding und für jede Handlung eine bestimmte Zeit, die der rechte Mann beobachtet, der schlechte dagegen nicht einhält (3, 16). Nun sei, bemerkt Tyler, auch das שָׁם im V. 17 erklärt: es sei einfach = « hier » und beziehe sich auf die V. 1–8 aufgezählten Zeiten. —

Ist man aber im Recht, zu behaupten, daß die Lehre Ḳohelets, jedes Ding habe seine Zeit, der theokratischen Auffassung widerspreche? Die Stelle ist ja nicht die einzige im Alten Testament, wie oben (S. 23 f.) gezeigt wurde. Ich kann auch nicht so ohne weiteres zugeben, in Ḳoh. 3, 1 ff. sei einfach das vivere conformiter naturae ausgedrückt. Hängt denn das Geborenwerden und Sterben von den Einzelnen ab? Ḳohelet sagt 8, 8, es sei nicht der Fall. Es geht ferner nicht an, V. 16 f. noch zum Kataloge der Zeiten zu ziehen. Im V. 16 gibt der Weisheitslehrer seiner Beobachtung Ausdruck, daß hier auf Erden viel Unrecht geschehe; im V. 17 tröstet er damit, daß das Böse nicht immer dauern werde, denn auch diesem hat Gott die Zeit festgesetzt. Das שָׁם im V. 17 bezieht sich kaum auf die Aufzählung in 3, 1–8, es ist überhaupt nicht ursprünglich.

b) Doch nicht bloß die Ethik der Stoa, sogar ihre physische Philosophie komme bei Ḳohelet vor. Die Stoiker lehrten, daß in der Natur alles in einer vorausbestimmten Ordnung und in einer unabänderlichen Folge geschehe. Ist ein Zyklus vollendet, so beginne die Reihe von neuem und wiederhole sich mit den kleinsten Einzelheiten [1].

Dieselbe Lehre finde sich in Ḳoh. 3, 14 ff.: Alles, was Gott tut, besteht für immer; was geschieht und noch geschehen wird, ist bereits dagewesen. Dadurch sei auch וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף « und Gott sucht das Verfolgte » erklärt. Die Gegenstände scheinen sich im Kreislauf zu verfolgen, schließlich aber erscheint wieder, was verdrängt worden ist.

Demgemäß sei ferner mehreres im Kap. 1 Gesagte zu erklären. Denn weil sich die Sache so verhält, so müht sich die Natur beständig aber resultatlos ab. Die Sonne geht konstant ihren Weg, ebenso die Winde

---

[1] Nach einigen haben die Stoiker diese Lehre von Pythagoras. Cf. Ocellus, De Universi Natura, cap. 1, 15: ἥ τε γὰρ τοῦ σχήματος ἰδέα κύκλος· οὗτος δὲ πάντοθεν ἴσος καὶ ὅμοιος· διόπερ ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος· ἥ τε τῆς κινήσεως κατὰ κύκλον .... ἥ γε μὴν οὐσία τῶν πραγμάτων ἀνέκβατος καὶ ἀμετάβλητος διὰ τὸ μήτε ἀπὸ τοῦ χείρονος ἐπὶ τὸ βέλτιον μήτε ἀπὸ τοῦ βελτίονος ἐπὶ τὸ χεῖρον πεφυκέναι μεταβάλλειν.

und die Flüsse (1, 5. 7). Und weil die Zyklen sich wiederholen, so geschieht eigentlich nichts Neues (1, 9 f.). Daraus folgt auch, daß es kein Andenken an die Früheren gibt (1, 11); denn nach den Stoikern endet ein Zyklus durch eine alles zerstörende Katastrophe. Kohelet lehre zwar diese allgemeine conflagratio der Stoiker nicht; aber darin waren die Stoiker nicht alle einig, und schließlich sei es nicht sicher, daß das ewige Bleiben der Erde (1, 4) diese conflagratio ausschließe. —

Hüten wir uns vor Übertreibung! Die von Kohelet beschriebene Bewegung der Dinge ist noch nicht identisch mit den Zyklen der Stoiker, sie ist jedenfalls gut hebräisch (vgl. oben S. 23). Mir erscheint Kohelet als ein Mann, der eine nicht geringe Beobachtungsgabe besaß. Das über den Lauf der Sonne, des Windes, der Flüsse u. s. w. Gesagte kann daher ganz gut das Resultat seiner eigenen Beobachtung sein. Die Worte « Gott sucht אֶת־נִרְדָּף » mögen ein Stoßseufzer eines Verfolgten sein, der diese Worte ursprünglich am Rande schrieb. Daß es kein Andenken an die Früheren gibt, läßt sich ohne griechischen Einfluß erklären. Es ist eine Tatsache, daß das Vergangene leicht vergessen wird. Im Altertum war es vielleicht zum Teil noch mehr der Fall, weil man weniger schrieb und das Geschriebene leicht zerstört wurde. Um dieser Zerstörung der Monumente vorzubeugen, schrieb man bei den Phöniziern, den Südarabern u. s. w. so oft Fluchworte gegen diejenigen, die z. B. das Grab zerstören würden. Und doch gingen trotz der grauenvollsten Drohungen so viele zugrunde.

c) Sogar den Ausspruch: « Alles ist eitel » will man auf die Stoiker zurückführen. An und für sich könnte man zwar, meint Tyler, bei der Annahme einer alles durchdringenden Vorsehung und einer so bestimmten Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und der Welt denken, daß nicht alles zu verachten sei. Bedenkt man aber, daß der Mensch bei dieser Annahme keinen wahren Fortschritt machen, keine bleibende Stelle und keinen festen Grund sich sichern kann, so muß er all sein Streben für nutzlos halten und ruft daher aus: « Vanitas vanitatum et omnia vanitas ». So sehen wir denn, daß auch der Stoiker Mark Aurel schreibt: Ein Mensch, der irdische Dinge hochschätzt, ist wie einer, der einen kleinen Vogel an sich vorbeifliegen sieht und ihm anhängt, obgleich der Vogel bald wieder verschwindet (VI, 15); der Mensch und seine Geschäfte sind wie Rauch, wie nichts (X, 31). —

Ich gebe zu, daß der Mensch bei der Betrachtung seiner Abhängigkeit von Gott und den von diesem gewollten Umständen sich denken kann, alles sei eitel. Aber ich frage: Ist dies nur ein stoischer Gedanke? Ist er im Altertum nicht weit verbreitet und ist er nicht besonders ein Gemeingut der Semiten? Jeremias behauptet nicht ohne Grund, daß

der Pessimismus Ḳohelets an die pessimistische Stimmung babylonischer Dichter erinnere [1].

d) Man weist ferner hin auf die den Stoikern und dem Ḳohelet gemeinsame Lehre vom Fatum.

Plutarch (De Stoic. Repugnantiis 34) schreibt, indem er den Chrysippus (Περὶ φύσεως) zitiert : « Demnach ist es notwendig, daß wir in den Umständen seien, in denen wir uns befinden, ob wir nun krank oder gelähmt, ob wir Grammatiker oder Musiker geworden sind. Und dasselbe gilt in Bezug auf unsere Tugenden oder Laster, auf unsere Kunst oder Unkenntnis derselben [2] ».

Dem entspreche, was Ḳohelet 9, 11 f. sagt : Niemand ist des Erfolges sicher, weder der Schnelle und Mächtige noch der Weise und Vorsichtige, denn alles hängt vom Zufall ab. Der Mensch kennt nicht seine Zeit, sondern wie die Fische im Netze und die Vögel in der Schlinge gefangen werden, so werden die Menschen verstrickt zur Unglückszeit. —

Doch das ist ein ganz hebräischer Gedanke. Oder hangen die oben (S. 24 f.) zitierten Stellen auch von den Stoikern ab ? Vgl. dazu noch Ps. 20, 8 : « Sie (die Feinde) vertrauen auf Wagen und auf Rosse ; wir aber rufen den Namen unseres Gottes an ».

Merkwürdig wäre auch die Inkonsequenz des Ḳohelet, der hier das Fatum angenommen hätte, während man ihn anderseits von Epikur beeinflußt sieht, der dem Fatum bekanntlich einen unerbittlichen Krieg

---

[1] A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1904, S. 337.

[2] Diese Lehre vom Fatum erklärt sich aus der Naturphilosophie der Stoiker. Denn sie nahmen an, daß jedes Wesen mit den andern innig verbunden sei. Wenn demnach ein Wesen wirkt und sich bewegt, müssen infolge dieses Zusammenhanges alle Wesen, die es berühren und umgeben, an der Bewegung teilnehmen und sie weiter verbreiten ; dieser Einfluß geht immer weiter und weiter, um erst an den Enden der Welt aufzuhören. Die Wesen sind demnach in einer allgemeinen Wechselwirkung (Cicero, De Natura Deor. II, 7, 19 : « Tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio »). Diese Sympathie besteht aber nicht bloß zwischen den Wesen, die zugleich existieren : Das Weltganze besitzt noch die wechselnde Einheit des lebenden Wesens, welches in den verschiedenen Phasen seiner Existenz dasselbe bleibt (Diog. Laert. VII, 148 : Φύσιν ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται (sc. οἱ Στωικοὶ) τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον ... φύσις δὲ ἕξις ἐξ αὑτῆς κινομένη etc.). Es gibt eine Verkettung (ἐπισύνδεσις), die bewirkt, daß jeder Moment im Leben der Welt unzertrennlich verbunden ist, einerseits mit dem vorgehenden, anderseits mit dem folgenden (vgl. Alexander Aphrod. De Fat. 25), so daß es keinen Zufall (τύχη) gibt. Die alles beherrschende Kausalität bringt die lange Folge der Ereignisse zustande in einer unbeugsamen Ordnung, welche die Stoiker das Fatum (πεπρωμένη, εἱμαρμένη) nennen. Alles ist also im Weltall an seiner Stelle, alles kommt zu seiner Zeit. Diese Macht des Schicksals heißt λόγος ; sie ordnet alles nach Maß und Symmetrie, sie schafft die Schönheit und macht aus der Welt ein vollkommenes Kunstwerk. Sie ist der voraussehende, weise Gedanke, die Providenz (πρόνοια).

erklärt hat. Die alten Theologen glaubten an das Fatum, die unbeugsame Notwendigkeit. Sie glaubten, selbst Jupiter sei diesem mysteriösen Gotte unterworfen, der ohne Augen dargestellt wurde, weil er diejenigen nicht sehe, welche er vernichtet, aber mit einer Sternenkrone, weil seine Macht sich so weit erstrecke, als die Himmel reichen. Epikur kämpfte gegen diesen düstern Gott, indem er auf den menschlichen Willen großes Gewicht legte, ihn stark betonte. Vgl. Lucret., De rerum nat. II, 269 ff.:

Ut videas initium motus a corde creari,
Ex animique voluntate procedere primum,
Inde dari porro per totum corpus et artus.
Nec simile est ut quum impulsi procedimus ictu,
Viribus alterius magnis magnoque coactu:
Nam tum materiem totius corporis omnem
Perspicuum est nobis invitis ire rapique,
Donec eam refrenavit per membra voluntas.
Jamne vides igitur, quamquam vis extera multos
Pellit et invitos cogit procedere saepe
Praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro
Quiddam, quod contra pugnare obstareque possit,
Cuius ad arbitrium quoque copia materiaï
Cogitur interdum flecti per membra, per artus,
Et proiecta refrenatur retroque residit?

e) Im 7. Kapitel soll besonders Vers 14 auf einer stoischen Lehre beruhen. Die Stoiker lehrten, das Böse sei ein notwendiger Genosse des Guten, indem beide ein angemessenes, harmoniöses Ganze ausmachen. Diese Lehre hat bekanntlich Plutarch (De communibus notitiis 13) verspottet, da er schrieb: « Es ist zur Vollkommenheit eines Chorus nicht notwendig, daß einer oder mehrere falsch singen; ebensowenig trägt es zur Gesundheit des Körpers bei, wenn ein Glied krank ist ». —

Wir müssen indes sagen, daß 7, 14 von dieser Lehre nichts steht. Es heißt dort nur, daß der Mensch zur Zeit des Glücks guter Dinge sein und am bösen Tage beachten soll, daß Gott alles gemacht hat, also auch das Böse. Der letztere Gedanke ist aber gut hebräisch (vgl. oben S. 24).

f) Die Stoiker sprachen auf eine besondere Weise vom Gesetze. Seneca (Epist. Mor. XIX, 113) sagt, es sei eine Frage « iactata apud nostros, an iustitia, fortitudo, prudentia ceteraeque virtutes animalia sint ». Chrysippus soll seinen Traktat Περὶ νόμου angefangen haben mit den Worten: « Das Gesetz ist der König aller göttlichen und menschlichen Dinge » (ὁ νόμος πάντων ἐστι βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων

πραγμάτων). Nach demselben Stoiker soll das Gesetz auch über ehrenvolle und schändliche Dinge die Jurisdiktion haben, es sei die Regel, nach welcher das Gerechte und Ungerechte unterschieden werden, welche ferner auch bestimme, was im Staate zu geschehen und zu unterbleiben habe. Das Gesetz sei Gott, und Gott sei das Gesetz.

Daher komme nun, was Kohelet im 8. Kapitel über das Gesetz schreibt. Es sei daselbst als ein König (פִּי־מֶלֶךְ V. 2) dargestellt, und es finde ein Übergang vom menschlichen zum göttlichen Gesetze statt. Auf das Gesetz beziehe sich auch im V. 10 « die Stelle des Heiligen » (מְקוֹם קָדוֹשׁ).

Doch wer wird dem beistimmen? In פִּי־מֶלֶךְ (V. 2) sehen alle Exegeten den wirklichen König. Der Übergang vom menschlichen zum göttlichen Gesetz ist leicht erklärbar, da nach jüdischer Ansicht der König ein Stellvertreter Gottes ist. Aber dieser Übergang findet im 8. Kapitel nicht statt. V. 10 ist an sich zu dunkel, jedenfalls ist daraus für die von Tyler vertretene Ansicht nichts zu holen. Vgl. dazu meine Erklärung der Stelle.

g) Nach den Stoikern ist die Torheit ein Wahnsinn; vgl. Diogenes Laert. (VII, 124): λέγουσι ..... πάντας τε τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι· οὐ γὰρ φρονίμους εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἴσην τῇ ἀφροσύνῃ μανίαν πάντα πράττειν. Und zwar soll der größte Teil der Menschheit zu diesen Toren und Wahnsinnigen gehören; vgl. Horat., Sat. II, 3, 43 ff.:

> Quem mala stultitia et quemcunque inscitia veri
> Caecum agit, insanum Chrysippi porticus et grex
> Autumat. Haec populos, haec magnos formula reges,
> Excepto sapiente, tenet.

Dieselbe Idee, daß nämlich die ἀφροσύνη eigentlich μανία sei, komme auch bei Kohelet vor, besonders 2, 12 (vgl. auch 1, 17; 7, 25; 9, 3). Bedenkt man aber, « daß der Hebräer wie alle Orientalen die Tollheit durchaus nicht als einen Gegensatz zur Weisheit faßte, sondern darin einen von einem Dämon gewirkten, den Befallenen nach dem Volksglauben heilig machenden Zustand sah, so dürfte doch vielleicht die Annahme sich empfehlen, daß von Kohelet, der hier eine Anschauung vorträgt, die er aus dem Alten Testamente nicht haben konnte, mit diesen Ausdrücken etwas mehr beabsichtigt sei als ein bloß rhetorischer Pleonasmus [1] ». —

Aber wer kann mit voller Bestimmtheit sagen, daß das nur bei Kohelet vorkommende הוֹלֵלוֹת sich mit dem griechischen μανία vollständig deckt? Was ferner die volkstümliche Ansicht über die Wahn-

[1] C. Siegfried, l. c., S. 21.

sinnigen betrifft, so konnte Kohelet, der sich doch über das gewöhnliche Volk erhoben hat, hierüber anders denken.

h) Merkwürdig scheint mir, daß man noch nicht behauptet hat, auch die Weisheit (חָכְמָה) Kohelets sei nichts anderes als die Weisheit der Stoiker. Diese lehrten nämlich, daß die Weisheit, deren Suchen und Übung Philosophie heiße, die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge sei [1]. Unter den göttlichen Dingen verstanden sie, was das eigentliche Werk der Götter ist, unabhängig vom menschlichen Tun.

Ähnlich aber will Kohelet mit seiner Weisheit alles das erforschen, was unter der Sonne ist (1, 13), und meint, daß die Weisheit die Schritte des Menschen leiten könne (2, 14). —

Trotzdem hat man gut getan, hier keinen stoischen Einfluß zu sehen, weil das, was Kohelet 1, 13; 2, 14 von der Weisheit sagt, in der hebräischen Literatur seine Parallelen hat.

4. Auch epikureische Einflüsse sollen sich bei Kohelet finden.

a) Nach den Stoikern haben die Tiere eine unvernünftige, die Menschen eine vernünftige Seele. Sie gaben als möglich zu, daß die Menschenseelen in den Äther hinaufsteigen, während die Tierseelen sterblich sind [2]. In der Schule Epikurs wird dagegen die menschliche Unsterblichkeit geleugnet. Wie die Tiere und die Menschen aus Staub und Erde hervorgegangen sind [3], so kehren sie auch wieder in den Staub zurück. Demnach muß der Mensch hier auf Erden das Gute genießen.

Dieselbe Lehre, so behauptet Tyler, findet sich auch Koh. 3, 18-22, wonach Menschen und Tiere dasselbe Schicksal haben. Alles kommt vom Staub und kehrt in den Staub zurück. Man weiß nicht, ob die Menschenseelen aufsteigen und die Tierseelen hinabgehen. Weil nun

---

[1] Plutarch, Plac. phil. I, prooem.: Οἱ Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης.

[2] Tatsache ist, daß die Stoiker ein zukünftiges Leben annahmen. Mit dem Tode fängt nach ihrer Lehre ein neues Leben an (Seneca, Ep. 102, 22); freilich über die Art und Dauer desselben waren sie nicht ganz einig. Nach Chrysippus dauert es nicht ewig; er meinte (Diogenes Laert. VII, 157), daß nur die Seelen der Weisen bis zum Weltbrand bleiben, und diese Lehre erhielt bei den Stoikern den Vorzug, denn Arius Didymus (bei Eusebius, Praep. Ev. XV, 20, 6 Migne P. G. 21, p. 1549) sagt, es sei dies eine allen Stoikern gemeinsame Lehre. Die Seelen der Menschen, die nicht zur Weisheit gelangt sind, werden aber nicht gleich den Tierseelen zerstört, sondern lösen sich erst nach einer kürzeren oder längeren Zeit auf (ib. n. 7). Nach dem Tode erheben sich die Seelen (Cicero, Tusc. I, 18, 42: Is autem animus, si . . . ex inflammata anima constat, ut potissimum videri video Panaetio, superiora capessat necesse est) und erreichen um so höhere Regionen, je reiner und tugendhafter sie sind (Seneca, Cons. ad Marc. 25, 1; Cicero, Tusc. I, 19, 43).

[3] Vgl. Horat., Sat. I, 3, 99 f.: Quum prorepserunt primis animalia terris, Mutum et turpe pecus.

niemand dem Menschen sagen kann, was nach ihm sein wird, so soll er sich in diesem irdischen Leben dem Genuß ergeben. —

Mir ist hier eine Abhängigkeit wieder nicht einleuchtend. Denn im Alten Testament wird öfters gesagt, daß Menschen und Tiere aus Staub und Erde gebildet sind. Ḳohelet leugnet auch nicht jede Unsterblichkeit, da er an der Scheol festhält.

Der Schluß, der Mensch solle die zeitlichen Güter genießen, ist ebenfalls aus hebräischen Prämissen gezogen; denn das Glück und alles Gute kommt von Gott und ist für den Menschen, hauptsächlich für den gottgefälligen, bestimmt. Darüber, daß Ḳohelet hier gegen gewisse Unsterblichkeitsideen seiner Zeit reagiert, wollen wir später (§ 9) Näheres sagen.

b) Die epikureische Auffassung des Lebens soll besonders Ḳoh. 5, 17-19 an den Tag treten. Es heißt dort, daß es am besten sei, zu essen und zu trinken und sich zu freuen (v. 17); denn dies sei eine Gabe Gottes (v. 18). Worauf (v. 19) die gewichtigen Worte kommen: « Denn nicht viel gedenkt ein solcher seiner Lebenstage, da Gott der Freude seines Herzens antwortet (מַעֲנֶה) ».

Ḳohelet, so meint Tyler, erwähnt hier erstens die ἀταραξία, die vollkommene Ruhe, auf welche die Epikureer so großes Gewicht legten [1]. Zweitens weist מענה auf den abwechselnden Chorgesang (Esr. 3, 11; 1 Sam. 21, 12 hebr.) hin, womit wieder ein epikureischer Gedanke angedeutet wird. Denn die Epikureer faßten die Götter nicht nur als höchst glücklich auf, sondern als eine Seligkeit genießend, welche die Philosophen anstreben. Nach Polydemus' Schrift über das Leben der Götter (Περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχουμένης διαγωγῆς) sind diese zwar dem Schlafe und dem Tode nicht unterworfen, aber sie brauchen doch Speise, besitzen Wohnungen und unterhalten sich griechisch oder in einer dem Griechischen ähnlichen Sprache. Demnach bilden die Götter eine Gesellschaft, welche derjenigen der epikureischen Philosophen ähnlich ist; sie besitzen alles, was sie verlangen, sie führen ewig ein sorgenfreies Leben und haben immer Gelegenheit zu angenehmer Unterhaltung. Ihre Zahl sei unendlich. Denn ist die Zahl der sterblichen Wesen unendlich, so

---

[1] Das summum bonum besteht bei Epikur in der Abwesenheit des Schmerzes; es gehört also dazu, daß man weder eine Unruhe im Innern, in der Seele, noch ein körperliches Leiden verspüre. Vgl. Diogenes Laert. X, 128: τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. Und Lukrez (De rerum nat. II, 16) sagt:

« Nonne videre
Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut, cum
Corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur
Jucundo sensu, cura semota metuque ».

erfordert es das Gesetz des Gleichgewichtes, daß die Zahl der unsterblichen Wesen nicht geringer sei. Vgl. Cicero (De natura Deorum I, 19, 50) : « In qua intelligi necesse est, eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant. Hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id est aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem ; et si, quae interimant, innumerabila sunt, etiam ea, quae conservent, infinita esse debere ». Und Epikur selbst spricht zu Menoeceus (Diog. Laert. X, 135) : « Als ein Gott wirst du unter den Menschen leben ; denn nicht einem sterblichen Lebewesen gleicht ein Mann, welcher unsterbliche Güter genießt ». Wenn aber die Götter und die Menschen auf diese Weise dasselbe Glück genießen, so können sie als zwei Chöre aufgefaßt werden, welche abwechselnd melodiöse Lieder singen. Vielleicht, meint Tyler, könne man hier ebenfalls an die ἀταραξία denken [1], die oben erwähnt wurde und welche den Göttern und Philosophen eigen ist ; denn die epikureischen Philosophen genießen hier schon, was die Götter in ihren ruhigen Wohnstätten besitzen :

> Quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis
> Aspergunt neque nix acri concreta pruina
> Cana cadens violat semperque innubilus aether
> Integit et large diffuso lumine rident,
> Omnia suppeditat porro natura neque ulla
> Res animi pacem delibat tempore in ullo [2].

Tyler erweist sich hierin mehr als Poet denn als Exeget. Seine Erklärung von 5, 19 ist künstlich. אלהים müßte dann bei Kohelet ein numerischer Plural sein ! ענה ist hier nicht « antworten », sondern wie immer bei Kohelet « sich abmühen » und hier speziell « verschaffen », « schenken ». Demnach steht hier der im Alten Testamente und bei Kohelet oft ausgedrückte Gedanke : Gott schenkt das Gute und approbiert dessen Genuß.

c) Endlich sieht Tyler einen Einfluß der nacharistotelischen Philosophie in 12, 12, wo gesagt wird, des vielen Büchermachens sei kein Ende ; denn die stoischen und epikureischen Philosophen entfalteten eine große literarische Tätigkeit. Diogenes Laertius (X, 26) spricht von ca. 300 Büchern Epikurs, von ca. 400 des Apollodorus ὁ κηποτύραννος (X, 25) und von 705 Büchern des Chrysippus (VII, 180). —

---

[1] Und in diesem Fall sei zu übersetzen : « God is making harmony with the joy of his heart ».

[2] Lucret. III, 19-24.

Aber dieses zeugt von keinem Einfluß der griechischen Philosophie, sondern nur von einer regen literarischen Tätigkeit. Übrigens vgl. Ecclus 13, 26 : « Das Ersinnen von Sprüchen kostet mühsames Nachdenken ».

d) Man hat auch darauf hingewiesen, daß es in Bezug auf die Ehe und die Freundschaft zwischen Kohelet und Epikur eine Ähnlichkeit gibt. Nach Epikur weicht der Mensch der geschlechtlichen Liebe aus. Er und Lukrez unterscheiden darin das natürliche Bedürfnis von der Leidenschaft ; das erstere soll befriedigt werden, die letztere dagegen hat nichts Natürliches und Vernünftiges. Die Ehe bringe viele Sorgen mit sich, weshalb der Weise selten heirate. Vgl. Hieronymus (Adv. Jov. 1, 48, Migne, P. L. 23, p. 292) : « Epicurus raro dicit sapienti ineunda coniugia ».

Die Freundschaft dagegen spielt bei Epikur eine große Rolle. Sie wird für das größte Glück gehalten (Diogenes Laert. X, 148). Wer einen Freund findet, finde einen Schatz für sein Leben. Daraus läßt sich erklären, daß sich die Epikureer im Unglück unterstützten (Diogenes Laert. X, 10).

Nun sagt aber Kohelet in ähnlicher Weise, das Weib sei bitterer als der Tod u. s. w., weshalb sich ein Weiser vor ihm hüten werde (7, 26); die Freundschaft dagegen wird lobend hervorgehoben (4, 8 ff.). —

Doch muß bemerkt werden, daß Kohelet die Ehe nicht verachtet, sondern den Rat erteilt, sich zu freuen mit dem Weibe, das man liebt (9, 9), und daß er die Freundschaft aus Gründen empfiehlt, die allgemein menschlich sind.

* * *

Wir haben hiermit die hauptsächlichsten Parallelen angeführt und sind der Ansicht, daß sie, einzeln betrachtet, uns nicht nötigen, eine direkte Abhängigkeit Kohelets von der griechischen Philosophie anzuerkennen. Für die betreffenden Lehren Kohelets finden sich Stellen im Alten Testamente, welche ähnliches enthalten, oder es sind dieselben überhaupt allgemein menschliche Reflexionen. Auffallend ist auch, daß Kohelet die charakteristischen Hauptbegriffe der griechischen Philosophie nicht kennt [1] und daß er vier verschiedenen Schulen angehören soll, während wir bei den griechischen Philosophen seiner Zeit finden, daß

[1] Von einer Leugnung Gottes ist bei Kohelet keine Rede. Epikur (De fin. I, 63) behauptete dagegen : « superstitio venit ex ignorantia ». Der Weise erkläre alles natürlich, das gemeine Volk dagegen schreibe alles einem göttlichen Willen zu, weil es die Ursachen der Erscheinungen nicht kenne. Die Cyrenaiker Theodor und Euhemeros haben bekanntlich die Götter des Heidentums angegriffen (Diog. Laert. II, 97 ; Plutarch, De Is. et Os. 23 ; Cicero, De nat. De. I. 1, 15).

sie für gewöhnlich nur einer Schule angehören [1]. Man will dies zwar damit erklären, daß Ḳohelet die Schriften der griechischen Philosophen nicht selbst gelesen, sie vielmehr nur aus den Disputationen, die darüber in jüdischen Schulen gehalten wurden [2], kenne und als Jude nicht alles annehme, sondern eklektisch vorgehen müsse. Indes bleibt noch immer der eine wichtige Umstand, daß auch an den in Frage kommenden Stellen die spezifisch jüdische Weltbetrachtung und Lebensanschauung deutlich hervortritt [3].

Etwas anders könnte sich unser Urteil gestalten, wenn wir die Parallelen nicht einzeln betrachteten, sondern in ihrer Gesamtheit, insofern sie uns gewissermaßen die Atmosphäre der Zeit Ḳohelets verraten. Es geschieht oft, daß zu derselben Zeit mehrere Verfasser unabhängig von einander dieselben Fragen behandeln, weil sie in der Luft schweben. So könnte man annehmen, daß Ḳohelet sich mit den Problemen seiner Zeit beschäftigte und seine Reflexionen darüber niederschrieb. Aber auch dieses möchte ich nicht mit voller Sicherheit behaupten, da uns ganz sichere Anhaltspunkte fehlen. Man erlaube mir, meinen Gedanken in ein Bild zu kleiden.

Während ich an diesem Kapitel arbeitete, machte ich eine eigentümliche Beobachtung an einem Vogel, den ich für gewöhnlich im Käfige halte, manchmal aber im Zimmer frei herumfliegen lasse. Dieser Vogel badet sehr gern, und zwar tut er es gewöhnlich in einem grünlichen Wasserbehälter. Dieser Tage entdeckte er auf meinem Büchertisch ein Buch mit einem grünlichen Umschlag. Auf diesem Umschlag, den er für Wasser hielt, wollte er nun öfters sein Bad nehmen. Er schlug mit dem Schnabel, öffnete ihn, und machte mit seinem ganzen Körper, besonders mit den Flügeln, alle die Bewegungen, die er sonst beim Baden zu machen pflegt. Er schien sich sichtlich zu wundern, daß er nicht naß wurde. Er hat sich durch die Farbe täuschen lassen.

Ich fürchte, daß die Schriftsteller, welche meinen, Ḳohelet sei von griechischen Philosophen abhängig, sich ebenfalls durch einige Ähnlichkeiten täuschen ließen : was sie für griechische Gedanken halten, kann hebräisches Gut sein [4].

---

[1] Freilich wissen wir, daß die Stoiker Seneca und Mark Aurel große Verehrer Epikurs waren ; aber dies war mehr eine Ausnahme.

[2] Vgl. Tyler, S. 29.

[3] Vgl. auch P. Volz in ThLZ 1900, S. 70. — Auf den orientalischen Ursprung des Stoizismus habe ich nicht verwiesen, weil man beim Ḳohelet neben den stoischen auch andere Einflüsse annimmt.

[4] Vgl. zu dieser Studie jetzt auch Mc Neile, An Introduction to Ecclesiastes, Cambridge 1904, S. 39 ff., G. A. Barton, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes, Edinburgh 1908, S. 32 ff. und P. Kleinert, Zur religions-

§ 7. Der Verfasser des Buches.

1. Früher hielt man Salomo für den Verfasser des Buches. Die jüdische Tradition behauptete nämlich, Salomo habe drei Bücher hinterlassen: Die Sprüche, das Hohelied und den Ḳohelet (Schabb. 30). Diese Tradition bestätigt auch der hl. Hieronymus [1]: « Aiunt Hebraei, hunc librum Salomonis esse poenitentiam agentis, quod in sapientia divitiisque confisus per mulieres offenderit Deum ». Wenn es dagegen im Talmud (Baba Bathra 15 a) heißt, das Kollegium des Ezechias habe das Buch Ḳohelet « geschrieben », so wird dies nur von einer Redaktion des Textes verstanden.

Von den Juden haben auch die christlichen Schriftsteller diese Ansicht über den Ursprung unseres Buches übernommen [2].

Wie diese Überzeugung entstanden, ist nicht schwer zu erklären. 1 Reg. 8, 1 heißt es von Salomo, daß er die Ältesten Israels um sich versammelt habe (יַקְהֵל), um eine Ansprache an sie zu halten. Hieraus konnte man leicht schließen, der Name קֹהֶלֶת beziehe sich auf dieses יַקְהֵל, und dies um so mehr, als Ḳohelet in der Überschrift « Sohn Davids » heißt, sich selbst König von Jerusalem nennt (1, 12) und öfters so spricht, wie wenn der wirkliche Salomo vor uns stehen würde. Denn es ist die Rede von dem Reichtum Salomos (2, 8; vgl. 1 Reg. 10, 11), von seiner Pracht, seinem Luxus, Wohlleben und Harem (2, 3. 7. 8;

---

und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth (Theol. Studien und Kritiken 1909, S. 493 ff.). Mc Neile schreibt (S. 52 f.): « In the mind of Ḳoheleth were germinating thoughts which find striking parallels in the fragments of Xenophanes, in the teaching of the earlier Stoics, and in that of the Sceptics represented by Pyrrho. And this is but a concrete example of the state of mind which must have been widespread in the Hebrew race during the last two centuries before Christ. It shews — not that Ḳoheleth came under the immediate influence of any one Greek school, but — that the natural development of the two religions, Hebrew and Greek, proceeded on the same lines, and produced certain affinities between them ». Und P. Kleinert meint l. c., S. 528 f.: « Anderseits sind die Brocken griechischer Denkart, die Kohelet aus der Populärweisheit der Zeitbildung aufgenommen, verschiedenster Herkunft, liegen durcheinander wie in der Gletschermoräne die Kiesel der verschiedensten Gesteinschichten, und sind durch Abschleifung aller polytheistischen und pantheistischen Kanten den nüchternen Grundideen des israelitischen Verfassers adaptiert. So dürftig der Untergrund alttestamentlicher Frömmigkeit, der Furcht vor Gott, dem allwirksamen Schöpfer, Ordner und Richter der Welt: doch ist er es, der dem Buche sein Rückgrat gibt ».

[1] Comm. in Eccl. c. I, 12 (Migne P. L. 23, 1073).

[2] Von den Neueren sind für den salomonischen Ursprung des Buches noch B. Schäfer, Neue Untersuchungen über das Buch Ḳohelet, Freiburg i. Br. 1870, G. Gietmann, S. J., Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum, Parisiis 1890 und L. Keel, O. S. B., Der Prediger Salomons. Regensburg 1897.

vgl. 1 Reg. 11, 3 ; Cant. 6, 8), von seinen Dienern (2, 7 ; vgl. 1 Reg. 10, 5), von seinen Bauten und Gärten (2, 4-6 ; vgl. 1 Reg. 6, 7 ; Cant. 8, 11). Außerdem hatte Salomo bei den späteren Generationen einen großen Ruf als Weiser (1 Reg. 3, 12. 28 ; 9-11 ; 10, 8. 24).

2. Heutzutage läßt sich jedoch der salomonische Ursprung des Buches nicht mehr verteidigen.

a) Der erste Grund für den neueren Ursprung des Buches ist ein religionsgeschichtlicher. Ich gebe zwar einen direkten Einfluß der griechischen Philosophie auf Ḳohelet nicht zu ; nicht einmal einen indirekten, in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes, halte ich für bestimmt nachweisbar [1]. Wohl aber halte ich es für möglich, daß Ḳohelet durch die zu seiner Zeit ventilierten Fragen veranlaßt wurde, zu diesen Stellung zu nehmen und seine Reflexionen darüber niederzuschreiben. Es ist die Zeit, in welcher die griechische Bildung bei den Juden Eingang fand, also die Zeit nach Alexander dem Großen. Für mich ist diesbezüglich 3, 21 ausschlaggebend, wo Ḳohelet vom Aufsteigen des Geistes nach dem Tode spricht. Die salomonische Zeit kennt diese Unsterblichkeit nicht, sie kennt nur die auf die Scheol basierte. Ḳohelet hält zwar diese neue Vorstellung nicht für sicher, aber er kennt sie, nimmt Stellung zu ihr und verrät so, daß er viel später als Salomo lebte.

b) Der zweite Grund dafür, daß nicht Salomo, sondern ein späterer Jude unser Buch verfaßt hat, ist ein kulturgeschichtlicher. Der Autor klagt 10, 7 darüber, daß Knechte gleich Fürsten zu Pferde sitzen. Dieser Brauch rührt erst aus der persischen Periode her ; früher war der Esel das gewöhnliche Reittier der Fürsten.

c) Der dritte Grund ist ein sprachgeschichtlicher. Die Sprache des Buches Ḳohelet tut seinen nachexilischen Ursprung kund. Sie ist neuhebräisch, enthält viele Aramaismen und erinnert im ganzen stark an das Hebräisch der Mischna. Wir wollen hier keine vollständige Liste [2] dieser Neohebraismen und Aramaismen liefern, da wir ohnehin im Laufe der Erklärung öfters darauf aufmerksam machen müssen. Aramaismen sind z. B. : בָּטֵל (12, 3) « feiern », זְמָן (3, 1) « Zeit », פִּתְגָם (8, 11) « Ausspruch, Urteil », בְּשֶׁל אֲשֶׁר (8, 17) « indem », « wie sehr auch » u. s. w. Neuhebräisches Gepräge haben : אִי (4, 10 ; 10, 16) « wehe », גּוּמָּץ (10, 8) « Grube », חוּץ מִן (2, 25) « außer », חֶסְרוֹן (1, 15) « Mangel », חֵפֶץ (3, 1) « Geschäft », יִתְרוֹן (1, 3 al.) « Vorteil », כְּבָר (1, 10) « früher », לָמָּה (5, 5) = μήποτε, *ne*, die vielen Verbindungen

[1] Siehe oben S. 54.

[2] Sie findet sich bei Franz Delitzsch, a. a. O., S. 197-208; bei Ch. H. H. Wright, S. 488-500 ; bei C. Siegfried, S. 13-23.

mit dem Pronomen relativum שֶׁ (בְּשֶׁכְּבָר 2, 16 ; כָּל שֶׁ 2, 7. 9 ; 11, 8 ; כָּל־עֻמַּת שֶׁ 5, 15 ; כְּשֶׁ 10, 3 al. ; מִשֶּׁ 5, 4 ; עַל דִּבְרַת שֶׁלֹּא 7, 14 ; שֶׁגַּם 2, 15 ; 8, 14), סוֹף (3, 11 al.) « Ende », שָׁלַט (2, 19 ; 8, 9) « herrschen » u. s. w. Auch die echt hebräische Syntax ist dem Verfasser fremd. Das Imperfektum mit waw consecutivum findet sich nur dreimal (1, 17 ; 4, 1. 7), statt dessen setzt der Verfasser das Perfektum mit וְ als erzählendes tempus. Bei sich wiederholenden Erscheinungen wird das Präsens durch Partizipialkonstruktion umschrieben, wie z. B. 1, 4-8 ; 2, 14. 19. u. s. w. ; öfters wird das Personalpronomen beigefügt : מוֹצֶא אֲנִי 7, 26 ; יוֹדֵעַ אָנִי 8, 12 ; הֵם שָׁבִים 1, 7 : אֵינֶנּוּ יֹדֵעַ 8, 7 ; אֵינָם יוֹדְעִים 4, 17 u. s. f.

Weil diese Wendungen nicht vereinzelt sind, vielmehr jeder Satz dieses neue Gepräge trägt, so genügt es nicht zu sagen, daß Salomo hier als Poet und als Philosoph bei einem Nachbardialekt Anleihe gemacht habe. Selbst Kaulen muß bekennen [1]: « Wer an eine sprachgeschichtliche Entwicklung des Hebräischen glaubt, kann den vorliegenden Text des Predigers nicht für Salomons Werk halten, und es genügt nicht, einzelne sprachliche Erscheinungen in dem Buche für rätselhaft zu halten. Wenn nicht der heutige Text als eine Umschreibung des ursprünglichen in die nachexilische Sprachform anzusehen ist, so ist der Prediger, gleich dem Buch der Weisheit, von einem nachexilischen Schriftsteller dem König Salomon als dem geeignetsten Vertreter der betreffenden Erwägungen in den Mund gelegt worden ». Weil aber eine solche Umschreibung ein Unicum wäre und im Buche Ḳohelet um so weniger wahrscheinlich ist, als das Buch in seiner jetzigen Gestalt in einem regelrechten Metrum verfaßt ist, was bei einer Umschreibung kaum der Fall wäre, und weil ferner der religions- und kulturgeschichtliche Grund, der oben angeführt wurde, für eine späte Entstehung spricht, so ist einfach anzunehmen, daß das Buch nicht ein Werk Salomons ist, sondern dasjenige eines nachexilischen Schriftstellers.

Ist dem nun so, dann ist es nicht notwendig, das הָיִיתִי (« ich Ḳohelet war König über Israel in Jerusalem ») in 1, 12 anders zu erklären, als gewöhnlich. Wenn auch dieses Perfektum einigemal für « werden » steht und die LXX hier ἐγενόμην übersetzen, so bedeutet es gewöhnlich doch ich « war ». « Ich war König über Israel in Jerusalem » konnte aber Salomo nicht schreiben, da er die Regierung bis zu seinem Tode nicht aufgegeben. Hier, wie auch an einigen anderen Stellen, gibt der Verfasser des Buches bekannt, daß er, obgleich er hie und da wie Salomo spricht, es doch nicht ist, sondern eine Fiktion gebraucht.

[1] Fr. Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift, Freiburg i. Br. 1890, S. 272.

« Eine Fiktion »! Ich habe das für manche schreckliche Wort ausgesprochen. Doch der Leser möge sich beruhigen: für mich sind Fiktion und Lüge nicht dasselbe, die erstere ist für mich nur eine literarische Form, deren man sich zur Zeit Ḳohelets bediente, die er also als eine literarische Form ebenfalls gebrauchen konnte.

Diese « Fiktion » haben wir in den Psalmen Salomos, im Buche der Jubiläen, im Buche Henoch, in der Himmelfahrt des Moses, in den Testamenten der zwölf Patriarchen u. s. f. Diese Fiktion ist auch im Buche der Weisheit, das im griechischen Texte und in den Übersetzungen die Aufschrift hat « Die Weisheit Salomos ». Tatsächlich wird darin manches (c. 7–9) Salomo in den Mund gelegt, namentlich 9, 7 f.:

7 « Du hast mich zum Könige deines Volkes erkoren
Und zum Richter über deine Söhne und Töchter.
8 Du hast befohlen, einen Tempel zu erbauen auf deinem heiligen Berg
Und eine Opferstätte in der Stadt deiner Residenz,
Ein Nachbild des heiligen Zeltes, das du von Anfang her bereitet [hast ».

Und doch weiß jetzt jedermann, daß das Buch der Weisheit nicht von Salomo verfaßt ist!

Wer wird es demnach auffallend finden, daß auch Ḳohelet diese literarische Form gebraucht, daß auch er hie und da als Salomo auftritt? Der wirkliche Salomo hätte übrigens über sich selbst mehr gewußt als Ḳohelet, dessen salomonische Aussprüche auf die Bücher der Könige zurückgehen. Der wirkliche Salomo hätte vielleicht auch etwas über seinen Tempelbau gesagt, über seine Begünstigung des Götzendienstes und die deshalb über ihn verhängten Strafen. Am allerwenigsten spricht im Ḳohelet der büßende Salomo zu uns. Daß dieser für seine Fehler Buße getan, wird uns übrigens im Alten Testament nirgends berichtet. Erst später, als man diesbezüglich eine Lücke fühlte, wollte man sie ausfüllen, indem man ihm das Buch Ḳohelet zuschrieb und dieses für Betrachtungen eines Bußetuenden ausgab.

3. Auf Gräzismen, die einige im Ḳohelet annehmen, stütze ich mich nicht, weil es für mich nicht außer allem Zweifel steht, daß solche darin wirklich vorkommen. Man rechnet dazu gewöhnlich folgende Ausdrücke:

a) עֲשׂוֹת טוֹב 3, 12 im Sinne vom griechischen εὖ πράττειν « es sich wohlgehen lassen ». Ich habe jedoch gefunden, daß der Stichus, in welchem diese Worte stehen, überschüssig ist. Er enthält die Bemerkung eines Lesers, welcher die Aufforderung Ḳohelets zum Lebensgenuß

abschwächen wollte. In diesem Falle ist aber der Stichus zu übersetzen : « und Gutes zu tun in seinem Leben ». Vgl. עָשָׂה רָעָה 2 Sam. 12, 18.

b) יוֹם טוֹבָה steht 7, 14 wie das griechische εὐημερία. Doch der Hebräer kann einen glücklichen Tag auf diese Weise bezeichnen, ohne von der griechischen Ausdrucksweise abhängig zu sein, wie auch unser « Guten Tag »! nicht notwendig griechischen Ursprungs ist. Vergleiche Ps. 27, 5 בְּיוֹם רָעָה.

c) Die Kunstausdrücke für Philosophieren בּוּר 9, 1 und תּוּר 1, 13 ; 2, 3 ; 7, 25 (LXX κατασκέψασθαι) sollen Imitationen des Griechischen σκέπτεσθαι sein. Pfleiderer denkt dabei in erster Linie an Heraklit, weil dieser (Fr. 8) sich mit Goldgräbern verglich, die viel Erde weggraben müssen, um Weniges zu finden. Nach meinem Dafürhalten kann jede Sprache das Forschen ähnlich bezeichnen.

d) מַה־שֶּׁהָיָה 7, 24, als vom Wesen der Dinge gebraucht, wird ebenfalls für einen Gräzismus gehalten. Es ist aber nicht ausgemacht, daß Ḳohelet hier wie die Griechen vom Sein und Wesen der Dinge spreche.

e) Das öfters vorkommende תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ, welches auf das griechische ὑφ’ ἡλίῳ zurückgeführt wird, kann von diesem unabhängig sein und als Variante zu תַּחַת הַשָּׁמַיִם und עַל הָאָרֶץ gebraucht werden.

f) Bei טוֹב אֲשֶׁר יָפֶה 5, 17 denken wir an das griechische καλὸς κἀγαθός. Meines Erachtens ist es nicht ganz dasselbe, sondern יָפֶה steht synonym für טוֹב wie in 3, 11, was noch besser einleuchtet, wenn man mit mir in 5, 17 liest :

הִנֵּה אֲשֶׁר־טוֹב   אֲשֶׁר־יָפֶה

g) Der Gebrauch von אָדָם im Gegensatz zu אִשָּׁה 7, 28 erinnert zwar an den von ἄνθρωπος und γυνή ; aber weil אָדָם der Eigenname des ersten Mannes ist, kann jener Gebrauch auch daher kommen. Vgl. Gen. 2, 22. 23. 25 ; 3, 8. 12. 17. 20. 21.

h) מִקְרֶה 2, 14 f. ; 3, 19 steht auch sonst im Alten Testamente für « Zufall », weshalb es nicht notwendig ist, darin eine Abhängigkeit vom griechischen συμφορά zu sehen. Die Vermutung Siegfrieds (l. c. S. 21), daß מִקְרֶה an den erwähnten Stellen für « Katastrophe » stehe, ist unbegründet.

i) Siegfried findet ferner, daß die rhetorische Aufzählung von Einzelheiten, wie sie uns bei Ḳohelet 3, 1–7 ; 9, 2. 11 begegnet, nicht alttestamentlich sei. « Dagegen findet sich diese Manier », schreibt er, « bei spätgriechischen und hellenistischen Schriftstellern (vgl. z. B. Philo, De mercede meretr. 3. 4, im N. T. 1 Tim. 1, 9 f. ; 2 Tim. 3, 2-4) und es macht den Eindruck des Eigensinnes, wenn man die frappante

Ähnlichkeit zwischen den Tabellen von 3, 1-9 und Mark Aurel IV, 32 nicht sehen will ».

Doch sind solche Aufzählungen dem Alten Testamente nicht ganz fremd ; ich verweise nur auf Job 3, 3 ff. ; 29, 2 ff. ; 38, 4 ff. Ich konstatiere auch eine gewisse Ähnlichkeit zwischen 3, 1-9 und Mark Aurel IV, 32, muß aber leider so eigensinnig sein, den Unterschied für größer zu halten als die Ähnlichkeit. Ich bitte nur Ḳoh. 3, 1–9 zu lesen und gleich nachher die Stelle aus Mark Aurel, die bekanntlich folgendermaßen lautet : « Das Heiraten hat seine bestimmte Zeit, das Kinderaufziehen, Kranksein, Sterben, Festefeiern, Pflügen, Ränkeschmieden, Lieben, alles hat seine feste, bestimmte Zeit ».

j) Grätz (l. c. S. 183) hält auch שִׁדָּה 2, 8 für ein gräco-lateinisches Wort : *sedes*, σέδα oder σέδας. Aber das ist nicht richtig, und tatsächlich steht Grätz mit dieser Behauptung ganz allein.

4. Obgleich ich es also keineswegs für ausgemacht halte, daß in Ḳohelet Gräzismen vorkommen, bin ich nichtsdestoweniger der Ansicht, daß der Verfasser in der griechischen Periode gelebt und sein Buch etwas vor 200 v. Chr. geschrieben hat. Einen Anhaltspunkt für den terminus ad quem bieten uns die beiden Bücher : Ecclesiasticus und Sapientia.

Das Buch Ecclesiasticus enthält viele Sentenzen, die auch im Ḳohelet vorkommen ; wir werden sie im Laufe unserer Erklärung gewöhnlich anführen. Diese Gemeinschaft läßt sich zwar zum Teil daraus erklären, daß es sich um sprichwörtliche Redensarten handelt. Im großen und ganzen scheint aber der Verfasser des einen Buches aus dem anderen geschöpft zu haben. Es fragt sich nun, welches das ältere sei. Meistens hält man den Ecclesiasticus für später, so daß er infolgedessen den Ḳohelet benützt hätte [1]. Tatsächlich steht im Prolog des ersteren, daß er die bestehende hebräische Literatur benützt habe. Da ich im Ḳohelet ebenfalls eine Art Sammler sehe, so wird diese Beweisführung zwar etwas abgeschwächt, verliert aber nicht ganz ihren Wert.

Auch der Verfasser des Buches der Weisheit scheint Ḳohelet gekannt zu haben, denn, um hier nur ein Beispiel anzuführen, er reagiert gegen die Aufforderung Ḳohelets zum Lebensgenuß. Ḳoh. 9, 7-9 wird der Rat erteilt, zu essen und zu trinken und sich zu freuen, da Gott dies approbiere. Man solle immer mit weißen Festkleidern angetan sein und sein

---

[1] Auch Th. Nöldeke (ZATW 1900, S. 92) und P. Kleinert (Theol. Studien und Kritiken, 1909, S. 502) sind für die Priorität des Ḳohelet. N. Peters dagegen (Bibl. Zeits., 1903, S. 47 ff.) meint, daß Ḳohelet vom Ecclesiasticus abhängig sei ; dieselbe Ansicht vertritt J. C. Matthes in seinem Aufsatze « Das Buch Sirach und Kohelet in ihrem gegenseitigen Verhältnis » (in der Vierteljahrschrift für Bibelkunde II, S. 258 ff.).

Haupt mit Öl salben. Im Buche der Weisheit 2, 6-9 werden dagegen den Gottlosen folgende Worte in den Mund gelegt :

6 « Herbei denn, laßt uns genießen die vorhandenen Güter,
Und laßt uns geschwind die Welt ausnutzen als in der Jugendzeit.
7 Mit kostbarem Wein und mit Salben wollen wir uns füllen,
Und nicht möge eine Frühlingsblume uns entgehen.
8 Bekränzen wir uns mit Rosenknospen, ehe sie verwelken !
Keine Wiese möge es geben, die wir nicht schwelgend durch-
[streifen !
9 Niemand von uns entziehe sich unserem ausgelassenen Treiben ;
Überall wollen wir zurücklassen Erinnerungszeichen unserer
[Lustigkeit,
Weil dies unser Teil und dies unser Los ».

Das ist eine Reaktion gegen den Mißbrauch der Worte Ḳohelets. Wie man bekanntlich aus dem Hohenliede in Weinhäusern trällerte [1], so konnte man auch die Worte Ḳohelets hie und da auf eine ähnliche Weise gebrauchen.

Weil nun das Buch Ecclesiasticus anfangs des 2. Jahrhunderts und das Buch der Weisheit spätestens anfangs des ersten Jahrhunderts vor Christus verfaßt ist, so haben wir dadurch einen Anhaltspunkt für das Alter des Buches Ḳohelet. Es wird aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert stammen.

5. Die meisten Kommentatoren suchen aus 4, 13 ff., aus der Erzählung von dem alten Könige, der sich nicht warnen ließ und der einen armen Jüngling zum Nachfolger hatte, die Zeit des Verfassers näher zu ermitteln. Ich kann diesem Beispiel deshalb nicht folgen, weil ich darin nicht eine historische Tatsache, sondern einfach einen möglichen Fall sehe, wie Ḳohelet deren mehrere anführt. Wie bei uns Erzählungen von einem armen und weisen Jüngling, der trotz seiner niedrigen Geburt König wurde, bekannt sind, so mag es damals eine ähnliche Volkserzählung gegeben haben, welche Ḳohelet zu seiner Reflexion benützte. Daran halte ich um so fester, als das erste Distichon dieser Reflexion, nämlich « besser ein Jüngling, arm und weise, als ein König, alt und töricht » eine sprichwörtliche Redensart ist und sich als solche auch durch das Metrum von den folgenden Distichen unterscheidet [2].

In meiner Ansicht über 4, 13 ff. werde ich noch mehr bestärkt,

---

[1] Tosephta Sanhedrin 12.

[2] Ähnlich fasse ich 9, 13-17 auf, worin einige Kommentatoren ebenfalls eine geschichtliche Anspielung sehen.

wenn ich bedenke, wie viele und verschiedene Personen die bisherigen Kommentatoren darin entdeckt haben.

Einige haben an Joseph in Ägypten gedacht; aber dieser wurde nicht Pharaos Nachfolger.

Andere dachten an Saul und David; aber David war nie im Gefängnis.

Andere sahen dort Salomo und Jeroboam; aber Salomo war in seinem Alter doch nicht beschränkt, wie es sein Auftreten gegen Jeroboam bewies (1 Reg. 11, 40). Jeroboam, der Vertreter des mächtigen Stammes Ephraim (1 Reg. 12, 3) wurde auch schwerlich arm geboren.

Damit fällt zugleich die Annahme, es handle sich um Roboam und Jeroboam.

Wieder andere dachten an Astyages und Cyrus oder an den Hohenpriester Onias II. und an Joseph, der zu seiner Zeit als Steuerpächter erscheint [1], obgleich die eine wie die andere Annahme höchst fern liegt.

Dasselbe gilt von der Ansicht, es handle sich um Antiochus den Großen gegenüber seinem Vetter und Nebenbuhler Achäus.

Andere meinten, der Jüngling, welcher König geworden, sei Alexander Jannäus. Dieser vertauschte zwar das Gefängnis mit dem Throne, aber er war kaum arm geboren und wurde bei seinem Regierungsantritt nicht mit großer Begeisterung empfangen.

Grätz (S. 79 f.) dachte an Herodes den Großen und an Mariamne's Sohn Alexander; dieser war jedoch weder arm noch weise, noch ist er König geworden, abgesehen davon, daß es aus anderen Gründen nicht angeht, die Verfassung des Buches Ḳohelet in eine so späte Zeit anzusetzen.

N. Peters (Bibl. Zeitschr. 1903, S. 130 ff.) sieht in dem weisen Jüngling Alexander Balas, der alte und törichte König dagegen sei Demetrius I. Soter (160-150 v. Chr.).

Nach P. Haupt (Ḳohelet oder Weltschmerz in der Bibel, S. 28 f.) ist ebenfalls der arme und weise Knabe der judenfreundliche junge König Alexander Balas von Syrien (150-145 v. Chr.), der alte und törichte König der Erzfeind der Juden, Antiochus Epiphanes (175-164 v. Chr.).

Gerson (Der Chacham Kohelet, S. 56 ff.) sieht in dem jungen Manne Herodes den Großen, in dem alten törichten Könige Hyrkan II. und in «dem zweiten jungen Manne» Antigonus. Dadurch ist er gezwungen, die Abfassung des Buches in eine sehr späte Zeit zu verlegen; es sei kurz vor dem Jahre 37 begonnen, im Beginn der Regierung Herodes des

[1] Flav. Jos., Ant. XII, 4, 1 ff.; vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I, Leipzig 1901, S. 183.

Großen fortgesetzt und mit einer Unterbrechung im Laufe mehrerer Jahre fertiggestellt worden.

Eine genauere Besprechung verdient die Ansicht H. Wincklers[1]. Er vermutet, der Verfasser sei eine maßgebende Person im Staate gewesen, weil es ihm gelungen sei, seiner Schrift trotz ihrer wenig orthodoxen Richtung Geltung zu verschaffen. Er sei also König oder Hohepriester gewesen, was er schließlich selbst behaupte, da er sich « König in Israel » nenne, was nicht etwa nach Art der Pseudepigraphien zu erklären, sondern wörtlich zu nehmen sei. In der Folge behauptet Winckler, Ḳohelet sei kein anderer als der Hohepriester Alkimos.

Winckler geht nicht bloß von 4, 13 ff. aus, sondern er operiert noch mit 10, 16 f., welche Stelle er übersetzt : « Weh dir Land, dessen König ein Knabe ist, und dessen Fürsten schon am Morgen schmausen. Heil dir Land, dessen König ein Mann in streitbarem Alter ist[2] ». Dies setze eine Zeit voraus, wo ein Knabe regiert, und wo ein Gegenkönig in streitbarem Jünglingsalter aufgestellt ist, für den der Urheber dieses Ausspruches eintritt.

« Der alte törichte, eigensinnige König, der sich nicht belehren läßt, ist deutlich Antiochus Epiphanes selbst, dessen Eigensinn eine hervorstechende Eigenschaft war, und dessen starrköpfige Politik gegenüber dem Judentum auch einem dem Hellenismus zugeneigten Juden, der nicht gerade Parteifanatiker war, bedauernswert erscheinen mußte.

Als Antiochus auf seinem Zuge gegen die Parther und nach seinem vergeblichen Versuche, das Heiligtum der susischen Nana zu plündern, gestorben war (im J. 164), übernahm Lysias die Vormundschaft für den unmündigen Antiochus V. (Philopator). Zugleich aber benutzte der Sohn von Antiochos Epiphanes' Bruder und Vorgänger Seleukos, der in Rom als Geisel lebende Demetrios, die Gelegenheit, um aus Rom zu entfliehen und in Tripolis zu landen. Er hatte mehrfach beim Senat die Erlaubnis nachgesucht, jetzt nach Hause zurückkehren zu dürfen, um seine Rechte geltend zu machen, allein in Rom sah man lieber den unmündigen Knaben auf dem Throne. Vergeblich wies er darauf hin, daß er ja von seinem Vater als Geisel gegeben worden sei, und daß eigentlich seit seines Oheims Antiochos Epiphanes' Regierungsantritt seine Geiselschaft sinnlos sei : der Knabe auf dem Thron war für Rom bequemer als der selbständige junge Mann, und man verweigerte ihm die Erlaubnis zur Rückkehr. Da entfloh er aus dieser Gefangenschaft, um sich sein

[1] Altorientalische Forschungen, zweite Reihe, I. Band, S. 143 ff.

[2] נַעַר sei demnach nicht Sklave, sondern « Knabe », und statt בֶּן־חוֹרִים « Sohn von Freien » sei zu lesen : בֶּן־בַּחוּרִים « Sohn des kräftigen Jünglingsalters ».

Königtum zu sichern, wie es Ḳohelet ausdrückt. Er landete in Tripolis und hatte so schnellen Erfolg, daß er Lysias und den Knaben Antiochos in seine Gewalt bekam (i. J. 162); « alles fiel ihm zu », sagt unsere Stelle. Seine Herrlichkeit hat aber kaum zehn Jahre gedauert. Dann unterlag er Alexander Balas; ‚die späteren hatten keine Freude mehr an ihm'; wie seine Macht erworben, so war sie wieder verloren worden, ein Beweis von der Nichtigkeit menschlichen Strebens, als welchen es Ḳohelet anführt.

Die Art und Weise, wie von Demetrios gesprochen wird, läßt erkennen, daß der Verfasser des Spruches auf ihn Hoffnungen gesetzt hatte, und daß die Enttäuschung ihm Schmerz bereitete ».

Alkimos, der Anhänger des Demetrios, war aus Davids Geschlecht und ein König, d. h. er war Hoherpriester, eingesetzt von Demetrios im J. 162. Über sein Programm haben wir eine Auskunft in 1. Makk. 7, 5, wo es heißt: « Es kamen viele gottlose Leute aus Israel zu Demetrios und ihr Führer war Alkimos, der Hohepriester werden wollte ».

« Er muß », schreibt Winckler S. 153, « ein hochgebildeter Mann gewesen sein, er muß im Gegensatz zu den Lehren des Judentums gestanden und Anschluß an den Hellenismus gesucht haben ». Er wird ein Tobiade gewesen sein. Jedenfalls war er der Führer der hellenistischen Partei und Gegner des Judas Makkabäus. Denn er klagte mit seinen Anhängern bei Demetrios: « Judas und seine Brüder haben alle deine Anhänger umgebracht und verjagt » (1. Makk. 7, 6). Er starb im J. 160 an einem Schlaganfall, worin die Zeloten eine Strafe des Himmels sahen, weil er eine alte Mauer im Tempel hatte einreißen lassen (1. Makk. 9, 54).

Auf die Lebensverhältnisse von Alkimos passen auch die Verse Ḳoh. 4, 7 f. Alkimos stand allein, von einem Erben oder einem Mitstreiter wird nichts erwähnt.

Ḳoh. 9, 13-16 bezieht sich nach Winckler ebenfalls auf ihn. Der arme Weise ist Alkimos, noch Privatmann, als er die Stadt, nämlich Zion, rettete. In 1. Makk. 6, 51 endete der Feldzug Antiochos' V. und Lysias' gegen die Makkabäer mit einer Belagerung des Zion. Es kam ein Friedensschluß zu stande, und zwar wahrscheinlich durch Vermittlung der hellenistischen Partei, deren Führer Alkimos war. Dieser wurde dafür nicht belohnt, da er bald nachher gezwungen war, aus der von ihm geretteten Stadt zu fliehen und bei Demetrios Zuflucht zu suchen.

Diese Darstellung Wincklers ist sehr verlockend. Allein sie setzt voraus, daß unser Buch nicht jüdische, sondern hellenistische Ideen enthalte, was wir als unbegründet zurückweisen mußten. Damit fällt die Annahme, daß es von dem hellenistisch gesinnten Alkimos sei.

Ferner war Demetrios nicht arm (רש). Daß aber statt arm zu setzen wäre « er war kein Herrscher », wäre doch gewagt [1]. Dasselbe gilt von Alkimos. Zion wird ferner ein Jude nicht eine « kleine Stadt » nennen, und schließlich scheinen die Worte « die Späteren hatten keine Freude an ihm » vorauszusetzen, daß er selbst mit der Zeit nicht immer so weise blieb, nicht aber, daß er starb [2]!

Neuestens hat H. Grimme [3] im Ḳohelet den König Jojakhin vermutet, der 597 achtzehnjährig auf den Thron kam, nach dreimonatlicher Regierung sich dem Heere des Nebukadnezar ergab und dadurch Jerusalem vor Plünderung und Zerstörung rettete, nach Babel gebracht noch lange nachher als Gefangener behandelt wurde, bis ihn im Jahre 560 Amel-Marduk wieder als König anerkannte und vor allen gefangenen Fürsten auszeichnete.

Den Anstoß zu dieser Identifikation gab Grimme die Beobachtung, daß zwischen Ḳoh. 9, 7-9 und Gilgamešepos, altbabyl. Fragment III (Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft VII, S. 8), eine höchst auffällige Übereinstimmung herrsche. Die Gilgamesstelle lautet : « Als die Götter die Menschen schufen, haben sie den Tod für die Menschen gemacht und das Leben in ihrer Hand festgehalten. Du, Gilgameš, fülle deinen Leib [mit Speise], freue dich Tag und Nacht ; täglich veranstalte ein Trinkgelage, sei Tag und Nacht froh und heiter (?). Glänzend seien deine Kleider, dein Haupt reinige (= salbe), Wasser gieß aus (?). Schaue auf das Kind, das deine Hand ergreift ; die Frau an deiner Seite erfreue sich ». Er verweist dann auf den babylonischen Ursprung der « Prädestination » (« uralte Namengebung eines Dinges ») und die babylonischen Lehnwörter im Ḳohelet : נכסים « Einnahme », סגלה « Ansammlung », מסכן « bittflehend », רצא « bewilligen » und מצא, das (Ḳoh. 9, 15) in passivem Sinne gebraucht wird, was an das babylonische Permansiv erinnert.

Jojakhin war בן־דוד 1, 1 d. h. nicht Sohn, sondern Nachkomme Davids [4]. Er allein konnte sagen 1, 12 : « Ich, Ḳohelet, bin König gewesen über Israel in Jerusalem ». Nach 2, 4-9 wird ihm die Verrichtung von allerhand kostspieligen Unternehmungen, wie Häuserbauten, Anlage von Weinbergen u. s. w. zugeschrieben, was in der Zeit nach der Rehabilitierung Jojakhins geschehen konnte. « Seine Rehabilitierung kann daneben

[1] Von einem Geisel könnte man auch kaum sagen, daß er im Gefängnis ist.

[2] Antiochus Epiphanes starb übrigens in vollem Mannesalter, so daß er nicht זקן genannt werden kann, und Demetrius wurde nicht unter seiner Regierung geboren, sondern unter der seines Vorgängers, Seleucus IV. Philopator.

[3] Babel und Koheleth-Jojakhin (Orientalistische Literatur-Zeitung 1905, S. 432 ff.).

[4] « Die Exegeten haben einen engen Blick gehabt, daß sie dieses immer als Sohn Davids verstanden » (l. c., S. 434).

für uns als der beste Beweis seiner weltmännischen Klugheit oder nach hebräischer Auffassung ‚Weisheit', gelten. Daß er seine Weisheit und praktische Tätigkeit über die aller seiner Vorgänger setzt, erklärt sich aus dem weltstädtischen Milieu, in welchem er lebte und von dem aus ihm seine frühere Hauptstadt Jerusalem ebenso klein (Ḳoh. 9, 14) wie Wissen und Tätigkeit seiner Vorgänger gering vorkam». Jojakhin war nach Jeremias (22, 30) kinderlos (vgl. Ḳoh. 4,8), bei reichem Besitze war er in dessen Benutzung gehindert (Ḳoh. 6, 2), denn er hatte zwar Genußmittel aber keine Machtmittel erhalten. Jojakhin stand in Aussicht, in Babel fern von seinen Vätern beigesetzt zu werden, was seine Klage (Ḳoh. 6, 3) erkläre: «wenn einem kein Begräbnis zu teil werde». Die Heilighaltung des Untertaneneides konnte er empfehlen (Ḳoh. 8, 2 ff.), denn nur dadurch wurde Jojakhin rehabilitiert, während Sedekias durch die Verletzung des Eides den endgiltigen Sturz des Reiches Juda herbeiführte. Jojakhin hat die kleine Stadt (Jerusalem) als «Bittflehender» gerettet (9, 14 f.). Ḳoh. 10, 16 f. hat Jojakhin im Jahre 556 geschrieben, zur Zeit der neunmonatlichen Regierung des jugendlichen Labaschi-Marduk zu gunsten des «Edelgeborenen» (בן חורים) d. h. nicht von königlichen Eltern Stammenden, des Nabunaid, Sohnes des «durchlauchtigen Großen» (rubū-emḳu) Nabū-balassu-iḳbi. Da Jojakhin nach 2 Reg. 24, 9 «das Böse in den Augen Jahwes tat», waren für ihn Gott und Jahwe nicht zusammenfallende Begriffe, was der Theologie Ḳohelets entspricht. —

Trotz der Menge von Gründen, die Grimme anführt, kann ich ihm nicht beistimmen. 1 Chr. 3, 17 f. werden mehrere Söhne Jojakhins erwähnt, und es liegt gar kein Grund vor, diese Angabe anzuzweifeln. Jer. 22, 30 wird doch nur so viel gesagt, daß ihm kein Sohn auf dem Throne folgen werde. Somit ist es nicht möglich, Ḳoh. 4, 8 mit dem Bilde des Jojakhin in Übereinstimmung zu bringen. Wenn er im Jahre 597 achtzehnjährig auf den Thron kam und erst 560 rehabilitiert wurde, so fing er mit dem Bau seiner Villen und den übrigen Verrichtungen (Ḳoh. 2, 4 ff.) erst im 55. Lebensjahre an. Mir scheint aber die betreffende Stelle des Buches ein Alter vorauszusetzen, in dem man sich mit voller Manneskraft dem Lebensgenusse ergeben kann. Die Rettung Jerusalems durch Jojakhin war eine so klägliche, daß er sich ihrer kaum rühmen konnte, ohne dabei rot zu werden. Alle Tempel- und Palastschätze mußte er Nebukadnezar preisgeben, er selbst, seine ganze Familie und alle ansehnlichen Leute wurden in Gefangenschaft geschleppt, und nur das arme Volk blieb in der Stadt zurück! Einer solchen Rettung soll er sich gerühmt haben? Und Jojakhin sollte 4, 17 geschrieben haben, wo unter dem «Hause Gottes» doch vor allem der Tempel zu verstehen ist? 6, 2 ff.

sollte er beklagen, daß er zwar Genußmittel, aber keine Machtmittel zur Verfügung habe? Die auf den Eid bezüglichen Texte lassen sich sehr gut auf spätere Zeiten beziehen, namentlich als die Essener ihre Lehren verbreiteten. Die babylonischen Lehnwörter beweisen ebenfalls nicht, daß gerade Jojakhin sie zuerst eingeführt hat. Die Sprache des Ḳohelet ist übrigens eine solche, daß nicht bloß einige aramaisierende Ausdrücke darin auffallen; sie beweist vielmehr einen lange vorher bestehenden Kontakt mit Aramäern, von den Ideen Ḳohelets ganz abgesehen.

Die Doktrin Ḳohelets ist übrigens so gut hebräisch, daß man gar nicht an ein Gilgamešepos oder die babylonische « Prädestination », die Jojakhin in der Gefangenschaft kennen gelernt, zu denken hat. Wenn ich wollte, könnte ich ebensogut beweisen, daß Ḳohelet bei den alten Ägyptern in die Schule gegangen ist. Sein « Freue dich, Jüngling » (Ḳoh. 11, 9 ff.) und ähnliche zum Lebensgenuß auffordernde Stellen stimmen sehr mit dem Maneroslied überein, aus dem ich hier folgende Stellen anführe [1]:

. . . .
. . . .
Das Beste ist für dich:
Folge deinem Herzen, (so lange) du bist!

Tue Spezereien auf dein Haupt!
das Gewand auf dir (sei) von Byssusstoff,
Getaucht in Kostbares,
(in) Ächtes von den Göttersachen!

Überbiete (noch) dein (bisheriges) Wohl(-leben)!
Nicht laß ermüden dein Herz!
[zu folgen deinem Herzen und deinem Wohl(-leben)] [2]
Verrichte deine Angelegenheiten auf Erden
nach dem Gebot deines Herzens!

Dir wird kommen jener Tag des Wehklagens,
(da) nicht hört ein Herzgelähmter ihre Klagen.
Nicht erzwingt (man durch ?) Weinen
Den Herz(schlag) eines Menschen im Grab.

: Begehe den frohen Tag!
Nicht raste an ihm.
Siehe, nicht ward es verliehen,
seine Habe mit sich zu nehmen.

---

[1] Vgl. die Übersetzung bei W. Max Müller, Die Liebespoesie der alten Ägypter (Leipzig 1899, S. 29 ff.).
[2] Dies ist eine Glosse im Lied.

Siehe, nicht gibt es einen, der hingegangen wäre
und wieder gekommen ».

Und nach der Rezension des Liedes auf dem Grabe Neferhotep heißt es unter anderem :

« Feiere den frohen Tag,
Tue Spezereien, das Feinste allzusammen, — an deine Nase !
Kränze (von) Lotosblumen an deine Schultern — und an deinen Hals,

(und an den) deiner Schwester [1], die in deinem Herzen (thront),
— die an deiner Seite sitzt !
Tue Gesang und Musik vor dich !

Setze beiseite alles Schlimme,
(so daß) du gedenkest (nur) der Freuden,

bis herankommt jener Tag,
an dem man landet
im Lande, welches das Schweigenlassen liebt.

. . . .
Genieße dein Leben gar sehr !
Nicht ist einer, der (je) wiederkam. »

Und auf einer Ptolomäerstelle heißt es :

« Nicht laß ermüden dein Herz
bei Trinken, Essen und Wohllust ! »

Und nicht bloß das : wenn ich den demotischen Papyrus von Leyden berücksichtige, in dem Sittenlehren erteilt werden [2], finde ich darin so viele Parallelen mit Ḳohelet, daß ich — wenn ich auf bloße Ähnlichkeiten viel geben würde — Ḳohelet für einen Weisheitslehrer des Niltales ansehen müßte. Man lese nur und staune :

(6. Kap.) : « Iß gut zur rechten Zeit und wenn du Hunger hast. — Gut ist der Reichtum ; aber vergiß nicht aufs Grab. Sei nicht zu stolz, daß du Gott gegen dich nicht erzürnest. — Der Weise beschäftigt sich mit dem Grabe. — Gutes Schicksal ist dem Guten vorbehalten. — Gutes

[1] D. h. « deiner Geliebten ».
[2] Vgl. M. E. Revillout, Le Papyrus Moral de Leide (Journal Asiatique 1905, t. V, S. 193 ff. und t. VI, S. 275 ff.).

Schicksal und Reichtümer kommen von Gott. — (7. Kap.) Weise nicht zurück das Wort des Weisen. — Mach nicht viele Worte, höre vielmehr ohne Unterlaß auf denjenigen, der mit dir spricht. — Weise denjenigen nicht zurück, der dich mahnt. — Sprich nicht ein scharfes Wort, wenn Hausleute zuhören. — Sei nicht zu hart mit deinen Untergebenen. — Sprich nicht über den König ein Gotteswort im Unglück, das über dich hereingebrochen ist. — Durch seine böse Zunge kann der Mensch wie durch ein Schwert sein Leben abschneiden. — Der Bösen Gut nimmt nach ihrem Tode ein anderer. — Sprich nicht : « Gut ist die Sünde », so daß du auf das Schicksal vergißt, das dich treffen wird. — Das Erheben des Angesichtes, das Erheben des Herzens bereiten Kummer. — Es gibt Weise, die ein hartes Leben zu führen haben. — Es gibt Menschen, die mit ihren Kenntnissen zufrieden sind. — Gott kennt den Sünder und den Guten. — Das Schicksal und der Besitz kommen von Gott. — (8. Kap.) Dem Weisen gereicht es zur Ehre, daß er sich das zum Lebensunterhalt Notwendige sammelt. — Gott ist es, der das Steigen des Nils verursacht. — Wer seinen Bauch mit vielem Wein füllt, stirbt in Schande. — Viele sparen, um es Kindern zu vermachen, daß sie sündigen. — Das Schicksal und der Besitz kommen von Gott. — (Kap. 9.) Wer sein Herz beherrscht, wird alle Vorschriften halten. — Eine Frau, die dir gefällt, beherrscht dich. — Nicht viele Frauen gibt es, die für sündhafte Liebe indifferent wären. — Sinnliche Frauen fürchte ich wegen des Unglückes, das sie mir verursachen können. — Der Gottesfürchtige tut solches (Sündhaftes) nicht. — So mancher vergißt in seiner Jugend auf seine Frau, um eine andere zu lieben. — Am leichtesten geht man zu Grunde, wenn man mit Frauen sich abgibt. — Unmöglich kann sein Glück machen, für wen die Welt aus Weibern besteht. — (10. Kap.) Gott ist es, der das Herz gegeben, der den Sohn gibt und gute Natur verleiht. — (11. Kap.) Gott ist es, der dem Weisen Kraft zum Dienen verleiht. — Der Weise lebt im Frieden. — Laß deine Seele sich nicht entfernen (= verirren), damit du den Lohn nicht verlierst. — Sprich nicht das Gegenteil von dem, was in deinem Herzen ist. — Es gibt keine wahre Kraft außer in Gott. — Der Starke und der Schwache (Elende) sind vor Gott wie Scherz ». —

Nachdem wir ganz bestimmt wissen, daß auch andere hebräische Schriftsteller die Person eines berühmten Vorgängers, namentlich Salomos, annahmen, daß dies in den zwei letzten Jahrhunderten vor Christus eine ganz geläufige literarische Form war, so konnte auch Ḳohelet sagen : Ich war König über Israel in Jerusalem. Ebenso gehört es zur literarischen Form, wenn er schreibt : ich sah, ich versuchte es mit u. s. w. Man gebrauchte noch nicht Namen wie Cajus, Caja und ähnliche, wie wir sie in den Moraltheologien unserer Zeit finden.

6. Ich kann daher nicht sagen, wer der Verfasser unseres Buches ist [1]. Umsoweniger bin ich imstande, eine Biographie Ḳohelets zu liefern, wie sie z. B. Plumptre (l. c. S. 36 ff.) zum besten gegeben. Darnach wurde Ḳohelet um 230 v. Chr. geboren. Er war das einzige Kind seiner Eltern, mit denen er in Judäa, aber nicht in Jerusalem selbst lebte. Er wurde in der Schule seiner Vaterstadt erzogen zu einer Zeit, wo Religion im allgemeinen eine leere Form war. Er lernte zwar, es gebe nur einen Gott, und die Furcht Gottes sei der Anfang aller Weisheit, aber eine tiefere Erkenntnis der Religion war damals nicht herrschend. Seine Eltern waren weltlich, seine Mutter hinterließ ihm nicht das Andenken eines Musters von Weiblichkeit. Wie andere jüdische Jünglinge seiner Zeit begab er sich nach Alexandrien, wo er, zu Hofe zugelassen, Gelegenheit fand, allerlei Beobachtungen anzustellen. Unter anderem konnte er beobachten, wie die Massen unterdrückt waren und wie die Mächtigen und Reichen sich überhoben. Da ihm sein Reichtum ziemlich viel Luxus und Wohlleben erlaubte, gab er sich diesen hin und beschrieb dies nachher in Kap. 2, 1 ff. seines Buches. Seine Weisheit bewahrte ihn jedoch vor den wildesten Exzessen. Ein jüdischer Freund, den er hier fand, übte auf ihn den wohltuendsten Einfluß aus. Von einer schönen Frau bitter enttäuscht, wandte sich Ḳohelet der Philosophie zu, besuchte die Schulen der Epikureer und der Stoiker, fand aber darin keine volle Befriedigung. Er erinnerte sich an den Glauben seiner Jugend und, durch die Erfahrung klug gemacht, fing er an, ein neues, besseres Leben zu führen. Im Alter, das für ihn infolge der Ausschweifungen seiner Jugend schmerzhaft war, schrieb er seine Betrachtungen, in denen er uns seine Eindrücke der verschiedenen Eitelkeiten schildert.

Das ist in Kürze die Biographie Ḳohelets nach Plumptre. Dabei wird angenommen, daß Ḳohelet in Alexandrien die griechische Philosophie studiert und daß er alles, was er schrieb, selbst erlebt habe. Es sind dies zwei unerwiesene Voraussetzungen, und damit erweist sich die ganze Biographie als ein Phantasiebild.

---

[1] Wenn P. Haupt (Koheleth etc. S. IV) ihn auf Grund von 12, 3-6, für einen Arzt hält, so ist das nichts weniger als sicher; denn das Lied, in dem das Alter so gut beschrieben wird, ward wohl von Ḳohelet als ein bekanntes Lied herübergenommen, und er glossiert es. Ebensowenig weist der Ausdruck König darauf hin, daß Ḳohelet Rektor oder Schuloberhaupt in Jerusalem war; denn Ḳohelet tritt in der Person Salomos auf.

§ 8. Der Verfasser des Epiloges.

1. Da ich annehme, daß Ḳohelet nicht von Salomo stamme, und da ferner der Epilog ebenso wie das Vorhergehende in Versen und in derselben Sprache wie das eigentliche Buch geschrieben ist, so habe ich a priori keinen Grund, für den Epilog einen andern Verfasser zu suchen. Ich bemerke hier ausdrücklich, daß ich hiermit keine Apologetik betreiben will ; ich würde für den Epilog einen andern Verfasser annehmen, wenn es mir wahrscheinlicher wäre ; aber die bisher vorgebrachten Gründe überzeugen mich nicht.

2. W. Baudissin [1] meint, daß wenigstens die letzte Ermahnung des Epilogs (12, 13 f.) bestimmt auf eine andere Hand hinzuweisen scheine ; denn nicht das Grundthema des Buches Ḳohelet von der Eitelkeit der Eitelkeiten, auch nicht die den Lebensgenuß empfehlende Summe seiner Lebensregeln bilde hier, wie man erwarten sollte, den Ausgang, sondern die Forderung der Gottesfurcht. Sie sei allerdings auch dem übrigen Buche, wenigstens in der uns überlieferten Form, nicht fremd, erhalte hier am Schlusse aber durch die Begründung mit dem sonst von Ḳohelet in dieser Weise nicht genannten Gericht eine besondere Färbung. Das Gericht sei an dieser Stelle nämlich offenbar als ein jenseitiges gedacht, in welchem, was auf Erden verborgen bleibt, offenbar werden wird. Und auch wenn das Gericht sich hier, wie an andern Stellen des Buches, als diesseitiges auffassen ließe, bliebe es doch sehr sonderbar, daß statt der Empfehlung des Lebensgenusses, auf die es dem Buche sonst ankomme, als « Endwort » nur eine Bedingung dieser Empfehlung hingestellt werde, nämlich die Gottesfurcht und das Halten der Gebote Gottes. Namentlich die Hinweisung auf die Gebote sei befremdend, da von ihnen im übrigen Buche nicht die Rede sei außer an einer wohl nicht unverändert gebliebenen Stelle (8, 5). « Wenn es deshalb notwendig scheint, die abschließende Forderung einem Leser zuzuschreiben, so wird mindestens auch noch die unmittelbar vorhergehende Aussage (12, 12) von dem vielen Bücherschreiben und Studieren ebenso zu beurteilen sein ; denn mit dieser beiläufigen Bemerkung konnte das Buch kaum schließen. Der Verfasser des Endes des Epilogs wollte offenbar den bedenklichen Eindruck des Buches abschwächen, und mit der Warnung vor Büchern und Studieren soll wohl gerade vor solchen Reflexionen gewarnt werden, wie Ḳohelet selbst sie anstellt ».

[1] Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes, S. 777 f.

Ḳoh. 12, 9-11 dagegen will **Baudissin** dem Ḳohelet nicht absprechen. Denn die Verweisung auf Ḳohelet als eine andere Person im Anfang des Epiloges vertrage sich sehr wohl mit dessen Einführung als des Redenden im Anfang des Buches. « Der Verfasser dieser Fiktion hat sie zu Ende geführt und kann nun schließen mit seiner eigenen Bemerkung über den fingierten Verfasser. Es wäre kaum verständlich, aus welchem Interesse ein Späterer den Hinweis auf Salomos Weisheit und auf die Abfassung von Sprüchen durch ihn hinzugefügt haben sollte ».

3. Andere dagegen finden, daß der ganze Epilog, samt dem Anfang, nicht von Ḳohelet sei, weil sich ein solcher Epilog sonst im ganzen Alten Testamente nicht finde, weil ein Bericht über den Verfasser unmöglich von diesem selbst herrühren könne und endlich, weil Ḳohelet in 12, 8 sein Buch mit den Worten abgeschlossen habe, mit welchen er begonnen : « Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit ». Mit diesem Grundgedanken aber vertrage sich der Sinn des Epiloges nicht.

4. Diese Gründe sind nicht imstande, mich von meiner Ansicht abzubringen.

Das Gericht, von welchem in 12, 14 die Rede ist, kann von einem diesseitigen verstanden werden. Weil Gott, nicht ein mehr oder weniger beschränkter Mensch, dabei der Richter ist, so richtet er auch das Verborgene. Die Gottesfurcht und das Halten der Gebote ist aber für Ḳohelet, wie wir anderorts hinlänglich gezeigt haben, kein Nebengedanke. Damit fällt aber die ganze Argumentation **Baudissins**.

Daß sonst in keinem alttestamentlichen Buche ein Epilog vorkomme, ist wahr ; aber das Buch Ecclesiasticus hat einen inhaltlich ähnlichen Prolog. Unser Verfasser steht übrigens mit seinem Buche so einzigartig da, daß er auch in diesem Punkte von den andern abweichen konnte. Im Neuen Testamente ist Lukas der einzige, der seine Schriften mit einem Vorwort beginnt (Luk. 1, 1-4 ; Akt. 1, 1), ohne daß dieses deshalb für unecht gehalten wird.

Auch das darf man einem Ḳohelet zumuten, daß er im Epilog etwas über sich sagt. Sind denn diese Kritiker, die ja sonst annehmen, daß Ḳohelet im Buche nur das von ihm Erfahrene schreibe, nicht im hellsten Widerspruch mit sich selbst, wenn sie ihm nun verbieten, auch im Epilog etwas über sich zu bemerken ? Ḳohelet ist übrigens nicht der wahre Name des Verfassers und er gibt öfters zu erkennen, daß er im Namen Salomos spricht. Somit konnte er auch mit dem Epilog seine Fiktion wieder aufnehmen und so auf den Anfang des Buches Rücksicht nehmen, wie er es in 12, 8 tut. Er nimmt also zum Schlusse die Fiktion, die er schon seit mehreren Kapiteln mehr oder weniger aufgegeben hat, wieder auf.

Daß die Formel in 12, 8 den ganzen Inhalt des Buches resumiere, ist nicht richtig. Gebote hat aber der Verfasser öfters vorgebracht, wie er auch die Furcht Gottes einschärfte. Es darf uns also nicht wundernehmen, wenn er zum Schluß diesem Gedanken nochmals Ausdruck verleiht.

§ 9. Ḳohelets Unsterblichkeitsglaube.

Wie urteilt Ḳohelet über den Zustand des Menschen nach dem Tode? Dies ist eine Frage, welche die Leser des Buches immer beschäftigte und die von ihnen auf verschiedene Weise gelöst wurde.

1. Die meisten nahmen an, daß Ḳohelet die Unsterblichkeit der Seele einfach verteidige. Sie gingen dabei mehr oder weniger aprioristisch vor, indem sie nämlich sagten, daß in einem inspirierten Buche eine andere Lehre rein unmöglich wäre. Ḳohelet dürfe an der Unsterblichkeit nicht zweifeln, viel weniger könne er sie leugnen. Auch die schwierige Stelle 3, 19 ff. mußte daher in diesem Sinne erklärt werden und dies geschah, indem man im Menschen die guten Menschen, im Tier die Sünder sah und bemerkte, daß man nicht wisse, ob die, welche für gut gehalten werden, es auch tatsächlich seien, ob sie daher den Himmel oder die Hölle verdienen [1]. Oder man sagte, Ḳohelet führe hier einfach den gewöhnlichen Einwand gegen die Unsterblichkeit an, ohne ihm beizustimmen.

Cajetan und mit ihm andere meinten, Ḳohelet wolle 3, 19 ff. nur sagen, daß es schwer sei, die Unsterblichkeit wissenschaftlich zu begründen: « Ecce verba argumentantis, schreibt Cajetan, ad vertendum in dubium immortalitatem animae. Nam per ascendere sursum intelligit animam hominis ire ex corpore ad divinum tribunal, quod est esse immortalem et recipere a Deo praemium vel poenam. Per descensum vero deorsum appositive ad terram, animam brutorum corrumpi per resolutionem in terram, hoc est, in elementa, de quorum potentia educta est ab agentibus naturalibus. Vertit autem in dubium negando sciri ab homine disparitatem talem. Nam dicendo « quis scit »? perinde dicit, ac si dixisset nullus scit. Et quamvis argumentando loquatur, dicit tamen verum, negando scientiam immortalitatis animae nostrae. Nullus enim philosophus hactenus demonstravit animam hominis esse immortalem; nulla apparet demonstrativa ratio, sed fide hoc credimus et rationibus probabilibus consonat [2] ».

---

[1] So Olympiodorus, Migne P. G. 93, S. 521.

[2] Thomae de Vio Cajetani Commentarii in S. Scr., tom. III, Lugduni 1639, S. 608 s.

In diesen Worten ist auch schon eine dritte Ansicht ausgesprochen, die von mehreren angenommen wird, daß nämlich Ḳohelet an der Unsterblichkeit zweifle.

Andere erklären rundweg, daß Ḳohelet die Unsterblichkeit leugne. « Betrachtet man die Stelle unbefangen », schrieb Knobel[1], « und wendet man nicht künstliche und gezwungene Deutungen an, so kann man dem Verfasser die Unsterblichkeitslehre allerdings nicht beilegen. Darauf führt

a) schon der Zusammenhang der einzelnen Äußerungen. Ḳohelet nennt (Kap. 3, V. 18) die Menschen Vieh und begründet diesen Ausspruch (V. 19 f.) mit der Erfahrung, daß Menschen und Tiere ein Schicksal haben, nämlich zur Erde werden, der sie angehören. Nach solchen Prämissen erwartet man nun schon keine Unsterblichkeitslehre. Um aber nun seine Ansicht zu befestigen, erhebt er (V. 21) Zweifel gegen das ihm nicht unbekannte Dogma, daß bei dem Tode die Seele des Menschen ihren Weg nach oben, die des Tieres aber ihren Weg nach unten nehme ; hätte er dieses Dogma gelten lassen, so hätte er seine eigene Meinung (V. 19 f.) aufgegeben. Daran knüpft sich dann ganz einfach (V. 22) der Grundsatz, daß man das Leben genießen müsse, da von der Zukunft nichts zu erwarten sei. Diese Ermahnung stünde höchst unpassend an dieser Stelle, wenn Ḳohelet unmittelbar vorher eine Fortdauer nach dem Tode gelehrt hätte ; denn unmöglich konnte der Gedanke, daß es eine Fortdauer nach dem Tode gebe, ihn zu der Ermahnung veranlassen, das Leben zu genießen.

b) Zu demselben Resultate führte die ganze Ansichtsweise Ḳohelets. Grundgedanke ist bei ihm doch, daß alles menschliche Streben nichtig, d. h. erfolglos sei und keinen Gewinn, kein bleibendes Gut verschaffe. War nun aber Ḳohelet von einer Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode überzeugt, mußte er da nicht lehren, daß das menschliche Handeln jenseits seine Früchte trage und sogar einen bleibenden Gewinn verschaffe, keineswegs also erfolglos sei ? Konnte er bei dem Glauben an Unsterblichkeit unaufhörlich das als das Beste für den Menschen bezeichnen, daß er das Leben genieße ? Oder mußte er nicht vielmehr ebenso unablässig fordern, daß dieses Leben in Beziehung, in steter Rücksicht zu jenem müsse geführt werden ? Man betrachte die Sittenlehre Jesu, welche Resignation auf irdisches Wohlleben verlangt, eben damit der Mensch sich für eine höhere Entwicklungsperiode vorbereite. Kurz, weil in Ḳohelets Sittenlehre der Hinblick auf ein besseres Jenseits gänzlich fehlt, kann er ein Jenseits nicht geglaubt und gelehrt haben.

---

[1] A. Knobel, Commentar über das Buch Koheleth, Leipzig 1836, S. 175 ff.

c) Dagegen gibt es zahlreiche Stellen, welche das Gesagte bestätigen; z. B. die Äußerungen, daß Alle ohne Ausnahme, Gute und Böse, ein Schicksal haben (9, 2), daß man nicht wisse, was von der Zukunft zu erwarten sei (6, 12), daß die Zukunft nichtig sei (11, 8), daß der Zustand der Gestorbenen ein völlig hoffnungsloser sei, in welchem es keinen Gewinn mehr gebe (9, 4. 5), daß die Ungeborenen noch glücklicher zu nennen seien, als selbst die Verstorbenen (4, 3) u. s. w. Hierher gehören auch die Aussprüche, daß, weil es Allen gleich ergehe, man nicht einem mühevollen Streben sich hingeben, sondern vielmehr das Leben genießen müsse (8, 14. 15). Hätte Ḳohelet eine Fortdauer nach dem Tode angenommen, so hätte er gewiß auch mit einer besseren Zukunft getröstet und eine gerechte Ausgleichung der Bestrebungen und Schicksale dorthin verlegt, was er aber nie tut.

d) Endlich verdient es auch Beachtung, daß Kap. 2, 1-9 unter den Meinungen, wie Ḳohelet sie vorträgt, auch Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele angeführt werden ».

Ich führe dieses lange Zitat aus Knobel an, weil darin alles zusammengefaßt ist, was von den neueren Exegeten in dieser Hinsicht gewöhnlich vorgebracht wird. Es scheint, daß es jetzt Mode geworden ist, Ḳohelet auf diese Weise aufzufassen. Wildeboer (l. c. S. 135) bemerkt zu Ḳoh. 3, 19: « Krasser kann die Unsterblichkeit des Menschen nicht geleugnet werden ». Siegfried (l. c. S. 44) schreibt zu 3, 20: « Wie das Todesgeschick für Mensch und Tier dasselbe ist, so gibt es für beide auch nach dem Tode bei Q [1] keinen Unterschied. Es gibt keine besondere שְׁאוֹל für Menschen, wie das Alte Testament sonst und auch Q [2] in c. 9, 10 lehrt. Damit streift Q [1] wieder ein seinen Volksgenossen sehr teures Stück altjüdischen Glaubens ab. Seine Vorfahren hofften zu den Vätern versammelt und mit den Ihrigen in der Scheol geeinigt zu sein (Gen. 37, 35; 2 Sam. 12, 23) und seine frommen Zeitgenossen erwarteten dereinst in Abrahams Schoße zu sitzen (Luk. 16, 22) ».

2. Ist das alles richtig? Nein! Man wirft dabei Dinge zusammen, die man gut auseinanderhalten sollte und vernachlässigt so den guten alten Grundsatz: Qui bene distinguit, bene loquitur. Die Lösung ist sehr einfach: Ḳohelet hält fest an dem althebräischen Scheolglauben, aber er nimmt die zu seiner Zeit auftauchenden neuen Vorstellungen über die Unsterblichkeit nicht an [1].

Ḳohelet glaubt also an die Scheol [2] und spricht von ihr ähnlich wie

---

[1] Eine ähnliche Lösung des schwierigen Problems gab A. Condamin S. J. (in der Revue Biblique 1899, S. 497 ff.).

[2] Vgl. oben S. 31.

die übrigen alttestamentlichen Schriftsteller: Die Toten wissen nichts (9, 5); in der Scheol, in die ein jeder geht, gibt es kein Wissen und keine Weisheit (9, 10); in dieses Totenreich begeben sich alle Hingeschiedenen (2, 14 f.). Weil aber nach den alten Ansichten das Schicksal der Toten in der Scheol dasselbe, oder fast dasselbe ist, so muß die Vergeltung vorher stattfinden. Das Gericht Gottes, welches 3, 17; 11, 9 erwähnt ist, wird daher wie oft anderswo im Alten Testamente noch zu Lebzeiten des Menschen vollzogen, oder es trifft seine Nachkommen.

Hiermit fallen aber alle die oben aus Knobel angeführten Einwände gegen den Unsterblichkeitsglauben Ḳohelets. Nur zu 3, 18 ist zu bemerken, daß dort nicht einfach gesagt wird, die Menschen seien nichts als Vieh; ein solcher Gedanke wird einem alttestamentlichen Schriftsteller nicht einfallen. Sie sind nur « für sich » (לָהֶם) Vieh, ähnlich wie Ps. 49, 13. 21 gesagt wird: « Der Mensch in Herrlichkeit, doch ohne Verstand, wird gleich dem Vieh: sie werden stumm gemacht », und wie Bildad Job 18, 3 spricht: « Weswegen werden wir dem Viehe gleichgeachtet, gelten für vernagelt in euren Augen? »

Das alles setzt also eine Unsterblichkeit voraus, wie sie in den älteren Zeiten des Alten Testamentes allgemein angenommen wird [1].

3. In den letzten Jahrhunderten vor Christus tauchen jedoch andere Ansichten über den Zustand nach dem Tode auf. Während nach der althebräischen Ansicht das Los der Abgeschiedenen das gleiche ist, nahm man jetzt eine vorläufige Vergeltung unmittelbar nach dem Tode an. Die Seelen der Guten gehen in das Paradies, in den Himmel und wohnen in

---

[1] G. Gietmann S. J. hat (Bibl. Zeitschr. 1905, S. 410 f.) diese Lösung angegriffen als der Inspiration wenig entsprechend und hat vorgeschlagen, in V. 19 und 21 ruᵃch vom animalischen Lebenshauch zu verstehen; der Schriftsteller spreche nur von der irdischen Erscheinung und Daseinsweise des Menschen, die bis in den Tod der des Tieres ähnlich und in der tragischen Betrachtung Ḳohelets « gleich » sei. Das ist aber gar keine Lösung, denn der von Gott zurückgezogene Odem des Menschen und Tieres steigt nicht herab, sondern kehrt nach alttest. Ansicht zu Gott zurück, der im Himmel, also oben, residiert; vgl. die diesbezüglichen Stellen. Ich möchte doch wissen, wie Gietmann all die Stellen des A. T., die auf die Scheol und die damit zusammenhängende irdische Vergeltung Bezug haben, hinwegdeuten möchte. Die Scheolvorstellung ist eine, wenngleich unvollkommene, Lehre von der Fortdauer nach dem Tode. Die Inspiration schließt nicht ein, daß von Anfang an eine vollkommene Offenbarung da war; die Kirchenväter nahmen bekanntlich einen Fortschritt in der Offenbarung an, und ich beziehe dies auch auf die Lehre von der Unsterblichkeit. Der Hinweis auf die « vollkommenere » ägyptische Unsterblichkeitslehre ist hinfällig, sobald man bedenkt, wie viel mythologisches Zeug diese umrankt. Wenn Gietmann an das Wort Christi, Lk. 20, 37 erinnert und meine Darstellung auf diese Weise der Lehre Christi entgegenstellt, so weiß ich wohl, was er damit bei seinen Lesern erreichen konnte. Aber ich habe die Auferstehung nirgends geleugnet, und sobald man einsieht, daß die Existenz in der Scheol keine Negation der Unsterblichkeit ist, wird man auch wissen, was von der Bemerkung zu halten ist.

der Nähe Gottes beisammen, während die jetzt sterbenden Gottlosen mit dem Tode gleich in die Hölle kommen. Das Buch Henoch gibt uns darüber mehr Aufschlüsse als wir brauchen.

Kap. 39, 3 ff. dieses Buches lesen wir [1]: « 3 In jener Zeit rafften mich eine Wolke und ein Wirbelwind von der Erde hinweg und setzten mich an dem Ende des Himmels nieder. 4 Hier schaute ich ein anderes Gesicht: Die Wohnung der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen. 5 Hier schauten meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln und ihre Lagerstätten bei den Heiligen; sie baten, legten Fürsprache ein und beteten für die Menschenkinder. Gerechtigkeit floß wie Wasser vor ihnen und Barmherzigkeit wie Tau auf die Erde: also ist es unter ihnen von Ewigkeit zu Ewigkeit. 6 An jenem Orte schauten meine Augen den Auserwählten (d. h. den Messias) der Gerechtigkeit und Treue; Gerechtigkeit wird in seinen Tagen walten, und unzählige auserwählte Gerechte werden für immer vor ihm sein. 7 Ich sah eine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister. Alle Gerechten und Auserwählten vor ihm glänzen wie Feuerschein; ihr Mund ist voll von Segensworten, ihre Lippen preisen den Namen des Herrn der Geister, und Gerechtigkeit hört nimmer vor ihm auf. 8 Hier wünschte ich zu wohnen, und meine Seele hat Verlangen nach jener Wohnung. Hier ist mein Erbteil schon früher gewesen, denn also ist es von dem Herrn der Geister über mich beschlossen worden. 9 In jenen Tagen lobte und erhob ich den Namen des Herrn der Geister mit Segensworten und Lobliedern, weil er das Segnen und Rühmen nach dem Wohlgefallen des Herrn der Geister für mich bestimmt hat. 10 Geraume Zeit betrachteten meine Augen jenen Ort, und ich segnete und erhob ihn, indem ich sagte: Gesegnet und gepriesen sei er von Anfang und bis in Ewigkeit! 11 Vor ihm gibt es kein Aufhören. Er weiß, was die Welt ist, bevor sie geschaffen wurde, und was sein wird von Geschlecht zu Geschlecht. 12 Dich preisen die nie Schlafenden; sie stehen vor deiner Herrlichkeit, preisen, rühmen und erheben dich, indem sie sprechen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Geister; er erfüllt die Erde mit Geistern. 13 Hier sahen meine Augen, wie alle die nie Schlafenden vor ihm stehen, preisen und sprechen: Gepriesen seist du, und gesegnet sei der Name des Herrn bis in alle Ewigkeit! »

In 40, 5 werden die Auserwählten erwähnt, « die bei dem Herrn der Geister aufbewahrt sind » und 60, 8 und 23 wohnen die Auserwählten und Gerechten in einem Garten, der 61, 12 « Garten des Lebens » genannt wird.

[1] Ich zitiere nach E. Kautzsch, Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen 1900, S. 259 ff.

Von den Engeln wird der Ort für die Auserwählten und Gerechten gemessen ; dort sind die Erzväter und Gerechten (70, 3 f.) in Wohnungen (71, 16 f.). 103, 3 : « Allerlei Gutes, Freude und Ehre ist bereitet und aufgeschrieben für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen, vielerlei Gutes zum Lohn für eure Mühen, und euer Los ist besser als das der Lebenden. 4 Eure Geister aber, nämlich die von euch, die ihr in Gerechtigkeit sterbet, werden leben, sich freuen und fröhlich sein »... 5 « Wehe euch Sündern, wenn ihr in euren Sünden sterbet » .... 7 « Wisset ihr nicht, daß man ihre Seelen in die Unterwelt hinabfahren läßt, daß es ihnen schlecht gehen, und daß ihre Trübsal groß sein wird » ?

« Die Gerechten werden wie die Lichter des Himmels leuchten und scheinen, die Pforte des Himmels wird ihnen aufgetan sein » (104, 2). Die Geister der Sünder dagegen werden schreien und jammern an einem unermeßlichen, öden Ort, und sie werden in einer Flamme brennen (108, 3). 108, 4 « Ich sah dort etwas wie eine unermeßliche Wolke — denn wegen ihrer Tiefe vermochte ich nicht, sie zu überschauen —, und ich sah eine hellbrennende Feuerflamme, und es kreiste dort etwas wie helllodernde Berge, die sich hin und her bewegten. 5 Da fragte ich einen der heiligen Engel, die bei mir waren, und sagte ihm : Was ist dies hellleuchtende (Ding) ? Denn es hat nicht das Ansehen des Himmels, sondern nur einer hellleuchtenden Feuerflamme, vermischt mit lautem Geschrei, Weinen, Gejammer und heftigem Schmerzgeheul. 6 Er sagte zu mir : An diesen Ort, den du siehst, bringt man die Geister der Sünder ».

Die Sünder werden in die Finsternis geworfen (108, 14). Nach der Baruchapokalypse (21, 23) sind die Seelen in Vorratskammern eingeschlossen, und nach Schabbath 152 b ist der Verwahrungsort unter dem Throne der Herrlichkeit Gottes. Weber schreibt über diese späteren Anschauungen Folgendes [1] : « Tanchuma, Wajjikra 8 : ‚Wenn die Gerechten aus der Welt gehen, so steigen sie sofort empor und stehen in der Höhe, Ps. 31, 20. Die Seelen der Gottlosen aber irren umher in der ganzen Welt und werden keine Stätte für ihren Fuß finden. Ihre Seele geht nicht ein zu dem Orte, der ihr bestimmt ist, von da an, bis zwölf Monate vergangen sind, nämlich bis der Leib verwest ist. Was tut sie ? Sie geht und kommt wieder, immer um das Grab herum, und es ist ihr hart den Leib zu sehen, der begraben ist und den die Würmer bedecken‘. A. a. O. heißt es früher : Welches ist der Geist, der zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat ? Das sind die Geister der Gerechten,

---

[1] Ferd. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, Leipzig 1897, S. 338 f.

der Frommen und der Bekehrten, welche vor ihm stehen in großer Höhe. Dagegen finden die Gottlosen ihre Stätte nach Kethuboth 104 a bei den Unbeschnittenen, d. h. in der Hölle. Nach Kohelet rabba zu 3, 21 ist überliefert : Eins gilt von den Seelen der Gerechten und den Seelen der Gottlosen : sie steigen alle auf zur Höhe. Aber die Seelen der Gerechten kommen in den Ozar (Verwahrungsort), während die Seelen der Gottlosen zur Erde geschleudert werden. Auch Schabbath 152 b heißt es : Die Seelen der Gerechten sind aufbewahrt unter dem Throne der Herrlichkeit, die der Gottlosen baumeln hin und her ; ein Engel steht an einem Ende der Erde, der andere am anderen ; der eine jagt die Seele hin, der andere jagt sie her. Und zwar sind nebst den Gottlosen auch die Unentschiedenen dem Engel übergeben, der über die Geister gesetzt ist ; doch haben diese Ruhe. Selbst von der Seele der Gerechten heißt es ebendaselbst, daß sie noch zwölf Monate lang auf- und niedersteige, bis sie für immer bei Gott ruhe. Deshalb konnte die Totenbeschwörerin von Endor Samuels Geist herbeirufen (1 Sam. 28), weil er bei seinem Grabe weilte. Nach Bereschith rabba 100 hält sich die Seele hier nur noch drei Tage lang auf, indem sie meint, sie kehre wieder zum Leibe zurück. — Die Sache stellt sich also folgendermaßen : Die Seelen der Gerechten gehen hinauf zu Gott, dorthin, woher sie ausgegangen sind, obwohl auch sie noch eine Zeitlang von Sehnsucht nach dem Leib gezogen öfters zum Grabe zurückkehren. Die der Gottlosen irren unstät, bis sie endlich ihren Aufenthalt in der Scheol finden. »

Das sind also Ansichten, die von dem althebräischen Scheolglauben stark abweichen. Wir sehen, daß in den letzten Jahrhunderten vor Christus einerseits der Auferstehungsglaube, anderseits (im hellenistischen Judentum) die eigentliche Unsterblichkeit der Seele angenommen wurde [1]. Die Toten haben nach diesen Ansichten nicht das gleiche Schicksal in der Scheol, wohin sich übrigens nur eine Art Schatten begab, sondern es findet eine Trennung zwischen den Guten und den Sündern statt. Der Geist, die Seele der Guten gelangt mehr oder weniger in die Nähe Gottes, steigt also zu ihm auf, während die Seele des Sünders sich in die Scheol begibt, die nun zur Hölle wird.

4. Kohelet kennt zwar diese neuen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, aber er bleibt auf dem althebräischen Standpunkt stehen. Daß er sie kennt, beweist 3, 21, wo er sagt : « Wer weiß, ob der Geist der Menschensöhne in die Höhe aufsteigt ? » Ihm sind die neuen Ansichten nicht sicher, daher bleibt er auch Anhänger der alten Vergeltungslehre.

---

[1] Vgl. darüber E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II, Leipzig 1898, S. 547 ff.

Es darf uns nicht wundernehmen, daß Kohelet den neuen Lehren nicht beistimmt. Er ist nicht allein ; er lebt in der Übergangsperiode, in welcher sich diese Lehren bilden, ohne daß alle Juden sie gleich annahmen. Wir haben ja Beweise dafür, daß noch lange nach Kohelet an dem alten Scheolglauben festgehalten wurde. Vgl. Ecclus 14, 16 : « In der Unterwelt geht es nicht an, nach Wohlleben zu verlangen », und 17, 27 f. : « Wer wird in der Unterwelt den Höchsten preisen an Stelle derer, die da leben und ihren Dank durch ihren Lobgesang abstatten ? Bei dem Toten, der ja nicht einmal mehr ist, hat der Lobgesang aufgehört ; wer lebt und gesund ist, lobt den Herrn ». Vgl. auch die Apokalypse des Baruch 21, 23 : « Versiegelt werde die Unterwelt ».

Wie steht es nun mit Koh. 12, 7, wo gesagt wird, daß der Geist zu Gott zurückkehre ? Nimmt er hier nicht die neue Doktrin an ? Nein, auch hier vertritt Kohelet eine altisraelitische Ansicht, daß nämlich der Lebensodem zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat (vgl. Ps. 104, 29 f. ; Job 34, 14 f.), was mit der neuen Unsterblichkeitslehre nicht identisch ist.

Nach meinem Dafürhalten bezeichnet also 3, 21 die רוּחַ die menschliche Seele ; diese Bezeichnung war auch in Bezug auf die neue Lehre die passendste. Vgl. zu רוּחַ als dem belebenden Geiste Job 12, 10 und zu רוּחַ als dem forschenden Geiste Ps. 77, 7 ; Ez. 20, 32.

Kohelet schließt sich demnach der neuen Lehre nicht an, er hält sie mindestens für unsicher. Hiermit fällt auch einiges Licht auf die jetzt vielfach vertretene Annahme, Kohelets Skepsis sei die nächste Folge der Verbindung von griechischer Weisheit und geoffenbarter Religion gewesen. Diese Annahme ist meines Erachtens unbegründet, weil Kohelet überall nur den althebräischen Standpunkt vertritt.

§ 10. Die vermeintlichen Irrlehren Kohelets.

Es gibt kein Buch des Alten Testamentes, in dem man so viele philosophische und theologische Irrtümer zu finden vermeint, als im Buche Kohelet. Wer hat noch nichts gehört von Kohelets Pessimismus, Determinismus, Materialismus, Skeptizismus und Epikureismus ? Fast in einem jeden Verse will man den einen oder den anderen dieser Irrtümer entdecken und man wundert sich, daß ein solches Buch in den alttestamentlichen Kanon aufgenommen werden konnte.

Wir können uns hierüber kurz fassen, weil das Wesentliche schon in den vorhergehenden Paragraphen gesagt wurde.

1. In dem Satze « Alles ist eitel », den Kohelet an die Spitze seines Buches stellt und auch nachher oft wiederholt, sahen manche ältere

Leser den Manichäismus, die modernen sehen darin den klassischen Ausdruck des Pessimismus. Pessimistisch soll auch seine Anschauung vom Leben sein. Es gibt keinen Fortschritt, weil sich alles in einem ewigen Kreislauf bewegt; das Krumme bleibt krumm (c. 1); Unrecht regiert, wo Recht geübt werden sollte; der Arme wird vom Reichen unterdrückt (4, 1-9); das Volk wird von den Beamten ausgesaugt (5, 7 ff.); selbst das Leben mit dem Weibe ist ungenießbar, weil das Weib bitterer ist als der Tod (7, 26 ff.). Darum haßt Ḳohelet sein Leben (2, 17) und preist den Tod (4, 2 ff.).

Das sind freilich keine rosigen Anschauungen, aber deshalb ist Ḳohelet noch kein ausgesprochener Pessimist. Den Satz « Alles ist eitel » darf man nicht aus dem Kontexte reißen und unabhängig von den übrigen Reflexionen betrachten. Daß ihn Ḳohelet nicht absolut nimmt, sondern nur relativ, ersieht man z. B. aus 3, 11, wo er sagt, daß Gott alles schön gemacht hat. Ganz passend bemerkte dazu Hieronymus[1]: « Possumus .... coelum, terram, maria et omnia, quae in hoc circulo continentur, bona quidem per se dicere, sed ad Deum comparata, esse pro nihilo ». Wenn sich in der Natur alles in einem Kreislauf bewegt, so ist damit noch nicht jeder Fortschritt für den Menschen ausgeschlossen. Die Ungerechtigkeit in der Welt und das nicht weise Benehmen des Weibes konstatiert Ḳohelet wie ein guter Beobachter und bedauert beides. Oder sollte er das Schwarze als weiß ansehen? Man darf aber auch nicht vergessen, daß er anderorts das Leben dem Tode vorzieht (9, 4), daß er das Licht süß findet (11, 7) und das Zusammenleben mit dem geliebten Weibe empfiehlt (9, 9).

2. Den Determinismus hat besonders Luther in unserem Buch finden wollen, denn er sagte darüber: « Nun dieses Buch sollte billig den Titel haben, daß es wider den freien Willen geschrieben wäre ». Von den neueren Kommentatoren erwähne ich nur Wildeboer (l. c. S. 116), der meint, daß nach Ḳohelet für den Menschen keine bestimmte Lebensaufgabe, kein Ziel bestehe, das er erreichen kann. « Allem in der Welt ist eine Zeit gesetzt, in dieser tut der Mensch, was er tun muß; er ist absolut determiniert, würden wir sagen ».

Indes gibt man einem, der absolut determiniert ist, keine Ratschläge, wie er sich bei dieser oder jener Gelegenheit benehmen soll. Ḳohelet erteilt aber öfters solche Ratschläge. Somit ist nicht anzunehmen, daß er den Menschen für absolut determiniert hält. Dies umsoweniger, als er sagt, daß man gut handeln soll, um dem Gerichte Gottes zu entgehen (3, 17; 8, 12).

---

[1] Commentarius in Ecclesiasten (Migne P. L. 23, S. 1066).

Umsoweniger nimmt Ḳohelet ein von Gott unabhängiges Fatum an, da er sagt, daß alles in der Hand Gottes sei (9, 1).

3. Des Materialismus klagt man Ḳohelet an, weil er keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier anerkenne und die Unsterblichkeit der Seele leugne. Vgl. Reuß: « Es sind also nicht bloß persönliche Erfahrungen, welche den Zweifel, der ihn bekümmert und quält, in seinem Geiste hervorgerufen haben, wie dies bei dem Dichter des Hiob der Fall ist. Das Leben selbst steht in Frage, der Zweck und die Bedingungen des Daseins aller, hinter welchem eben nur das Nichts erscheint. Ähnliche Fragen und Zweifel haben sich wohl auch früher schon dem einen oder dem anderen Israeliten aufgedrängt, dem der alte Glaube nicht mehr genügte. Noch nie aber hatten sich daran so bittere Betrachtungen geknüpft; nie waren die Tatsachen mit so grausamem Scharfsinn erforscht, mit einer so sehr aller Illusion baren Kälte besprochen worden, und zu einem so verzweiflungsvollen Schlusse geführt. Weder das Gesetz noch die Propheten hatten das Bedürfnis gefühlt, ihre Lehre durch die Hinweisung auf ein jenseitiges Gericht zu besiegeln. Spruchweisheit und Psalmdichtung schweigen darüber; Hiob berührt es im Vorbeigehen als etwas wünschenswertes, aber geht daran vorüber. Der Prediger legt sich ernstlich die Frage nach dem andern Leben vor; er schaut ihr ins Gesicht und findet sie sofort gelöst (3, 21) im verneinenden Sinne [1] ».

Die Antwort ist einfach: Nicht das Nichts erscheint dem Ḳohelet nach dem Tode, aber auch nicht unser Himmel und unsere Hölle, sondern die Scheol. Damit ist aber ein Unterschied zwischen Mensch und Tier zugestanden, da bekanntlich im ganzen Alten Testamente nirgends gesagt wird, daß auch Tiere in die Scheol eingehen.

4. Den Skeptizismus Ḳohelets hat besonders Renan (l. c. S. 15 ff.) betont, der von dem Verfasser unseres Buches ein Bild entworfen, welches schon viele Leser bezaubert hat. Ich habe diese literarisch schönen Seiten des Renan'schen Buches mehr als einmal gelesen, konnte mich aber dabei nie des Eindruckes erwehren, daß das Bild mehr die Züge des geistreichen und — wenigstens in Bezug auf alttestamentliche Exegese — frivolen französischen Schriftstellers wiedergibt als die des wirklichen Ḳohelet.

Er schreibt, der Grundgedanke Ḳohelets sei das « Alles ist eitel ». Ḳohelet veranschauliche dies, indem er das menschliche Leben in seinen verschiedenen Umständen betrachte und immer zu dem Schlusse

[1] E. Reuß, Die Geschichte der heil. Schriften des Alten Testamentes, Braunschweig 1890, S. 573.

gelange, alles sei eitel (« la conclusion est l'universelle frivolité »). Alles Mühen, das Leben zu verbessern, sei nur eine Chimäre.

Das Buch sei das Selbstbekenntnis eines praktischen Skeptikers, der zugleich ein guter und edler Weltmann war, aber durch die traurigen Verhältnisse seiner Zeit entmutigt wurde. Er sage : Freuden, Luxus, Weiber lassen im Menschen nur das Gefühl der Reue. Die Wissenschaft ermüdet den Geist ; der Mensch weiß nichts und wird nie etwas wissen. Unrecht herrscht in der Welt u. s. w. Was befiehlt also die praktische Weisheit ? « Man soll ruhig die durch Arbeit erworbenen Güter genießen ; glücklich leben mit der Frau, die man in der Jugend geliebt ; alle Extreme vermeiden ; nicht zu weise sein und sich nicht einbilden, daß man durch ermüdende Anstrengungen das Schicksal ändern wird ; sich auch nicht der Torheit überlassen, denn die Strafe folgt ihr auf dem Fuße ; nicht zu reich sein, da Reichtum nur Sorgen verursacht ; nicht arm sein, weil der Arme verachtet wird ; die Vorurteile der Welt hinnehmen, ohne sie zu bekämpfen ; in allem sich an eine gemäßigte Philosophie halten, an die rechte Mitte, ohne Übereifer und Mystizismus. Ein Mann von feiner Lebensart, frei von Vorurteilen, im Grunde gut und edel, aber durch die traurigen Zustände seiner Zeit entmutigt, das ist Ḳohelet. Er wäre gern ein Held ; aber Gott belohnt so wenig den Heroismus, daß man sich fragen kann, ob es nicht gegen seine Intentionen wäre, darnach zu streben. Ḳohelet ist kein Gottesleugner ; aber er findet, daß sich der Schöpfer um den Menschen doch nur wenig kümmert, ja daß er ihn in eine ganz falsche Lage gesetzt, indem er ihm das Streben nach Weisheit eingepflanzt, obgleich das Ziel des Menschen endlich ist, dasselbe für den Toren wie für den Weisen, für den Menschen wie für das Vieh. Man gehe also wie die Übrigen in den Tempel und verehre Gott, aber wieder ohne alle Übertreibung. Die Ungerechtigkeit der Welt führt Ḳohelet nicht zu einem Angriff gegen Gott ; dies findet er unnütz. Aber er tröstet sich und, wenn die Frauen etwas weniger betrügerisch, die Richter etwas gerechter, die Erben etwas weniger undankbar, die Könige etwas ernster wären, würde er sich mit dem Leben versöhnen und finden, daß es selbst um den Preis eines langweiligen Alters sehr süß ist, mit einer geliebten Frau das klug erworbene Vermögen ruhig zu genießen. Der Frauenliebe hat er sicher viel gehuldigt, da er von den Weibern sehr viel Schlechtes sagt. Aber aus der Art und Weise, wie er von ihnen spricht, könnte man schließen, daß er sie leicht wieder lieben könnte. Des Lebens ist er nicht so überdrüssig, daß er nicht gute Ratschläge gäbe über die Art, sich bei Hofe zu bewegen, sich den Priestern gegenüber zu benehmen, sein Geld gut zu gebrauchen und sicher anzulegen.

An den Messias und an die Auferstehung glaubt er nicht, er ist auch nicht für den religiösen Fanatismus und Patriotismus, sowie er auch seine Landsleute nicht besonders schätzt. Die klare Erkenntnis einer Wahrheit hindert ihn nicht, gleich nachher die gegenteilige Wahrheit mit derselben Klarheit zu sehen. Das Nachlassen der Motive zum Leben hindert ihn nicht, lebhaften Geschmack an den Freuden des Lebens zu finden ».

Hiermit haben wir, so scheint uns, im wesentlichen das von Renan verfertigte Porträt wiedergegeben. Mehrere Züge sind wirklich die des Kohelet. Denn wahr ist, daß Kohelet kein Gottesleugner ist, daß er die messianische Hoffnung, die so manchen Israeliten tröstete, nicht erwähnt, daß er vor Übertreibungen und vor Frauen warnt, daß er dafür hält, der Mensch könne in den Weltgang nicht mit Erfolg eingreifen, er könne mit seiner Weisheit nicht alles ergründen [1]. Einiges ist freilich weniger richtig ; so z. B., um nur eines anzuführen, wenn er den Kohelet zu einem liebenswürdigen Börsenfürsten stempelt.

Das, was den eigentlichen Skeptizismus betrifft, scheint mir übertrieben zu sein. Insofern als Kohelet an die Scheol glaubt, nicht an unsere Unsterblichkeit, ist er kein Skeptiker. Denn in diesem Falle müßte man die meisten Israeliten, selbst die meisten alttestamentlichen Verfasser Skeptiker nennen. Kein Leichtsinn ist es, wenn Kohelet gegenteilige Wahrheiten leicht erkennt, weil das nicht aus Skeptizismus geschieht, sondern aus der Relativität des Irdischen. Daher kann er z. B. bald das Leben dem Tode vorziehen, bald wieder den Tod dem Leben. Das irdische Leben betrachtet er viel ernster, als Renan meinte ; daher die Stellen, wegen welcher ihn einige fälschlich zu einem Pessimisten stempeln. Daß er den Genuß der irdischen Güter anrät, darf uns nicht wundernehmen ; er ist ein jüdischer Schriftsteller, der für seine Zeitgenossen schreibt, aber kein christlicher Asket, der ein Erbauungsbuch für Klosterfrauen verfaßt. Kohelet leugnet gar nicht die Möglichkeit, etwas zu erkennen ; nur meint er, daß sich der Mensch eine höhere Erkenntnis nicht ohne große Mühen erwirbt und daß er nicht alles erkennt, was ja richtig ist.

5. Der Vorwurf des Epikureismus wurde Kohelet gemacht, weil er auffordert, den Augenblick zu benützen, zu essen, zu trinken, sich

---

[1] « Offenbar hatte er das Leben von vielen Seiten kennen gelernt und es mit warmem Herzen geliebt, dann hatte er seine Nichtigkeit erkannt und diese Erkenntnis mit rückhaltloser Aufrichtigkeit ausgesprochen, aber so sehr ihm die Nichtigkeit alles menschlichen Strebens feststeht, er wird seines Schmerzes darüber nicht Herr, es sollte anders sein. Er fordert Ergebung in den Willen Gottes, dem niemand widerstreben kann. Gott hat es so gefügt und der Mensch soll sich demütig darin schicken ». R. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte [2], Freiburg i. Br, 1899, S. 502.

mit seinem Weibe zu freuen und dies zum Schluß in einem schönen Liede zusammenfaßt, welches ein Vorbild des Studentenliedes « Gaudeamus igitur » wurde.

Doch bei näherer Betrachtung findet man darin keine eigentliche Genußsucht, das was man jetzt Epikureismus zu nennen pflegt. Trotz des anscheinenden Leichtsinnes solcher Stellen macht sich eine ernste Lebensauffassung geltend [1]. Oben (S. 31 ff.) habe ich die Gründe für diese meine Behauptung erbracht; hier genüge es anzuführen, was E. Reuß zur Sache bemerkt [2]. « Was der Mensch von Glück und Freude haben kann, ist ja auch ein dankbar hinzunehmendes Geschenk Gottes (2, 24; 3, 15; 5, 18), und am sichersten wird es durch Arbeit angeeignet (2, 10; 3, 13. 22; 5, 18; 11, 6). Selbst in Genuß darf Gott nicht vergessen, sein Gebot nicht übertreten, den Leidenschaften nicht freier Lauf gelassen werden. Nur um diesen Preis kann von Glück die Rede sein, und der Allgebieter wacht darüber, daß die von ihm gesetzte Ordnung, welche allerdings dem Menschen einen Zwang auflegt (3, 1 ff.), nicht durch dessen Laune gestört werde (8, 12 f.; 11, 9). Dem Sterblichen ist die Freiheit knapp zugemessen, aber Gott läßt die seinige nicht beschränken. Dabei ist nicht zu vergessen, daß das ‚Essen und Trinken' nicht in dem krassen Sinne genommen werden darf, den wir damit zu verbinden pflegen. Nach hebräischem Sprachgebrauch vertritt es ganz allgemein den Begriff des physischen Lebens (Ex. 24, 11 u. a.) ».

§ 11. Die Kanonizität des Buches Ḳohelet.

1. Über die Aufnahme Ḳohelets in den Kanon gibt es bei den Kommentatoren verschiedene Ansichten. Tatsache ist, daß man bis in das 2. Jahrhundert n. Chr. an dem Inhalte des Buches manches auszustellen hatte. Man fand nämlich, daß der Verfasser sich selbst widerspreche, daß er ferner anderen kanonischen Büchern widerspreche und schließlich, daß er zu Häresien Anlaß gebe.

So nahm man einen Widerspruch an zwischen 2, 2 und 7, 3. An der ersteren Stelle werde die Freude als preiswürdig (man las מְהוּלָל für מְהוֹלָל) erklärt, an der letzteren dagegen heiße es, Unmut sei besser als Lachen. Ein anderer Widerspruch sei zwischen 2, 2 (8, 15), wo der

---

[1] « Vor allen Dingen empfiehlt er Entsagung, und zwar eine Entsagung, die bis zu einem gewissen Grade den Schmerz aufsucht. Es ist besser in ein Trauerhaus als zu einem Gastmahl zu gehen, denn der Tod ist das Ende aller Menschen und der Lebende soll es beherzigen ». R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte [2], S. 500.

[2] Die Geschichte der heil. Schriften A. T., S. 574 f.

Lebensgenuß empfohlen wird, und 4, 2, wo die Toten glücklich gepriesen werden (Schabbat 30 a). Vgl. Megilla 7 a, wonach die Weisen das Buch Ḳohelet verbergen oder als apokryph erklären und es dem öffentlichen Gebrauche entziehen wollten, weil das eine Wort oft dem andern widerspreche.

Hinsichtlich der Widersprüche mit Davidischen Worten soll Ḳohelet zu dem Ausruf Veranlassung gegeben haben : « O Salomo, wo ist deine Weisheit, deine Einsicht ! Nicht genug, daß manche deiner Worte den Worten deines Vaters widersprechen, nein, sie stehen miteinander selbst in Widerspruch » !

Über die Häresien, zu denen Ḳohelet neigen soll, bemerkt Midrasch Wajikra Sed. 28 : Man suchte das Buch Ḳohelet zu verbergen, weil man darin Worte fand, welche sich der Häresie zuneigen. Salomo sprach nämlich (Ḳoh. 11, 9) : « Und laß dein Herz dir gütlich tun in den Tagen deines Jünglingsalters und wandle, wohin dein Herz geht und deine Augen sehen », während doch die Vorschrift des Mosaismus Num. 15, 39 lautet : ‚Ihr sollt nicht nachgeben euren Sinnen und euren Augen'. Eine andere Stelle dieser Art sah man, laut Schabbath 30 b, in 1, 3 : « Was ist der Gewinn des Menschen bei all seiner Mühe, die er sich unter der Sonne gibt » (vgl. 3, 9), worin man eine Leugnung des Glaubens an ein Jenseits und an eine vergeltende Strafgerechtigkeit erblickt [1].

Megilla fol. 7 a, Edujôth V, 3 wird gesagt, das Buch Ḳohelet sei nicht durch den heiligen Geist eingegeben, sondern ein Produkt der eigenen Weisheit Salomos. Nach Schabbath fol. 30 a b wollten die Weisen das Buch Ḳohelet verbergen, haben es aber unterlassen um des Anfangs und des Endes des Buches willen. Damit ist wahrscheinlich 1, 3 und 12, 13 f. gemeint.

Das Buch erschien besonders der strengen Schule von Schammai anstößig, während Hillels Schule es als heiliges Werk annahm. In diesem letzteren Sinne wurde es dann auf der Synode zu Jabne im J. 90 n. Chr. entschieden (vgl. Eduj. 5, 3 und Jadaj. 4, 6). Von dem Streite spricht noch ca. 120 n. Chr. Rabbi Juda, und Rabbi Jose, ein Zeitgenosse des Kaisers Hadrian, bestritt noch die Kanonizität Ḳohelets.

2. Doch ist es fraglich, ob wegen dieser Zeugnisse anzunehmen sei, daß Ḳohelet nicht im Kanon war, oder vielmehr ob man trotz seiner Aufnahme in den Kanon gegen ihn nur Schwierigkeiten erhob, was ja auch in bezug auf andere kanonische Bücher geschah. Ich bin der letzteren Ansicht, weil man erstens in der Synagoge an der salomonischen Urheberschaft nicht zweifelte und infolgedessen das Buch für heilig hielt,

[1] Vgl. A. Wünsche, Der Midrasch Ḳohelet, Leipzig 1880, S. XV f.

und zweitens, weil es auch ältere Zeugnisse dafür gibt, daß Ḳohelet als inspiriert betrachtet wurde. Denn nach Baba bathra 4 a wurde zur Zeit Herodes des Großen und nach Schabbath 30 b zu der des Rabban Gamaliel das Buch als heilige Schrift mit den Formeln יאמר עליו שלמה, שנאמר. דכתיב zitiert.

3. Im Neuen Testamente wird das Buch nicht angeführt. Volck vermutet zwar eine Bezugnahme auf Ḳohelet (Matth. 6, 7. 9 : Ḳoh. 5, 1 ; Matth. 6, 11 : Ḳoh. 5, 17 ; Rom. 9, 16 : Ḳoh. 9, 11 ; Rom. 8, 18 f. : Ḳoh. 1, 2-11 ; Joan. 9, 4 : Ḳoh. 9, 10) [1], aber erwiesen ist sie nicht. Es ist nur eine Übereinstimmung im Gedanken, nicht eine Abhängigkeit.

4. In der christlichen Kirche zweifelte im Altertum nur Theodor von Mopsueste an der Kanonizität Ḳohelets, indem er meinte: « Salomonem proverbia sua et Ecclesiasten ex sua saltem persona ad aliarum utilitatem composuisse, non ex prophetiae accepta gratia, sed saltem prudentia humana ».

---

[1] W. Volck, Der Prediger Salomo, Nördlingen 1889, S. 149 f.



ERKLÄRUNG.



ERSTES KAPITEL.

1 דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד — מֶלֶךְ (עַל־יִשְׂרָאֵל) בִּירוּשָׁלִָם׃

2 הֲבֵל הֲבָלִים — אָמַר קֹהֶלֶת
הֲבֵל הֲבָלִים — הַכֹּל הָבֶל׃

3 מַה־יִּתְרוֹן לָאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ — שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃
4 דּוֹר הֹלֵךְ וְדוֹר בָּא — וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת׃
5 [וְ]זָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא[הַשֶּׁמֶשׁ] — וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף
[זוֹרֵחַ הוּא שָׁם׃ — 6 הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם — וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן]
סוֹבֵב | [סֹבֵב]הוֹלֵךְ הָרוּחַ — וְ(אֶ)ל־סְבִיבֹתָיו שָׁב הָרוּחַ׃
7 כָּל־הַנְּחָלִים הֹלְכִים אֶל־[הַ]יָּם — וְהַיָּם אֵינֶנּוּ מָלֵא
אֶל־מְקוֹם שֶׁהַנְּחָלִים הֹלְכִים — שָׁם הֵם שָׁבִים לָלָכֶת׃
8 כָּל־הַדְּבָרִים יְגֵעִים — לֹא־יוּכַל אִישׁ לְדַבֵּר
לֹא־תִשְׂבַּע עַיִן לִרְאוֹת — וְלֹא־תִמָּלֵא אֹזֶן מִשְּׁמֹעַ׃
9 מַה־שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה — וּמַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה
[וְאֵין כָּל־חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃]
10 יֵשׁ דָּבָר שֶׁיֹּאמַר — רְאֵה־זֶה חָדָשׁ הוּא
כְּבָר הָיָה לְעֹלָמִים — אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵנוּ׃
11 אֵין זִכְרוֹן לָרִאשֹׁנִים — וְגַם לָאַחֲרֹנִים שֶׁיִּהְיוּ
לֹא־יִהְיֶה לָהֶם זִכָּרוֹן — עִם שֶׁיִּהְיוּ לָאַחֲרֹנָה׃

12 אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי — מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלִָם׃

13 ונתתי את־לבי לדרוש — ולתור בחכמה על כל
[אשר נעשה תחת השמים]
[היא] ענין רע נתן אלהים — לבני האדם לענות בו :
14 ראיתי את־כל־המעשים — שנעשו תחת השמש
והנה הכל הבל ורעות רוח — (ואין יתרון תחת השמש) :
15 מעות לא־יוכל לתקן — וחסרון לא־יוכל להמנות :

16 a דברתי אני — b עם־לבי לאמר
c אני הנה — d הגדלתי והוספתי חכמה
e על כל־אשר היה — f לפני על־ירושלם
17 a ואתנה לבי — b לדעת חכמה
17 c [ודעת הוללות ושכלות
16 g ולבי ראה — h הרבה חכמה ודעת :
17 d (ו)ידעתי שגם־זה — e (הבל ו)רעיון רוח :
18 כי ברב חכמה — רב־כעס
ויוסיף דעת — יוסיף מכאוב :

* * *

V. 1 enthält **den Titel** des Buches.

דברי « Worte » soll nach Scholz den prophetischen Charakter des Buches andeuten [1]; das ist jedoch unmöglich, weil das Buch keine Prophetie enthält. Der hl. Hieronymus schreibt zu dieser Stelle : « Non ad eum (Ecclesiasten) fit verbum Dei, sicut et ad Jeremiam et ad caeteros prophetas, sed quia dives est (10, 6. 20) et rex et potens (5,7) — ipse est siquidem Verbum et Sapientia caeteraeque Virtutes — verba loquitur ad Ecclesiae viros [2] ».

Über קֹהֶלֶת vgl. die Einleitung S. 3 ff.

Kohelet wird näher als « Sohn Davids » (בֶּן־דָּוִד) bezeichnet. Nach Scholz [3] ist hier *David* nicht der Sohn Isai's, sondern nur ein

[1] A. v. Scholz, Kommentar über den Prediger, S. 1.
[2] Bei Migne, P. L. 23, p. 1065.
[3] A. a. O., S. 3.

erklärendes Synonymon zu Ḳohelet, wonach darunter wie bei Os. 3, 5; Jer. 30, 9; Ez. 34, 23 der Messias zu verstehen sei. Dieser gekünstelten Erklärung ist umsoweniger beizustimmen, als Ḳohelet nirgends die messianischen Hoffnungen erwähnt. Wir haben in dieser Überschrift, die wahrscheinlich nicht von Ḳohelet selbst stammt, einfach die jüdische Meinung ausgedrückt, Ḳohelet sei identisch mit Salomo.

מֶלֶךְ «König» bezieht sich auf Ḳohelet, nicht auf David. «König in Jerusalem» ist eine ungebräuchliche Ausdrucksweise; deshalb ist mit LXX (βασιλέως 'Ισραήλ) und mit Itala («regis Israel») עַל־יִשְׂרָאֵל einzusetzen, wie es auch in 1, 12 steht.

V. 2 enthält **das Thema** Ḳohelets: Alles ist nichtig. — Vier zweihebige Stichen.

הֲבֵל steht aramaisierend für הֶבֶל. הֶבֶל, eigentlich «Lufthauch» (Is. 57, 13), bezeichnet das Vergängliche (Job. 7, 16 al.), Wertlose (Jer. 10, 15; Thr. 4, 17), dann alles Bestandlose und Trügerische (Prov. 13, 11). הֲבֵל הֲבָלִים «Eitelkeit der Eitelkeiten» (oder «Nichtigkeit der Nichtigkeiten») ist eine Ausdrucksweise wie עֶבֶד עֲבָדִים (Gen. 9, 25), wie «sancta sanctorum» und שִׁיר הַשִּׁירִים «canticum canticorum»; es ist also eine Art Superlativ. אָמַר «sagt» ist perfectum praesens.

In הַכֹּל הָבֶל «alles ist eitel» steht הַכֹּל nicht für das Universum, da Ḳohelet nur von den Dingen unter der Sonne (2, 17) spricht. Zur Sentenz vgl. Cicero's (Divin. II, 62. 127) «inania humana» und Persius' (Satyr. I, 1): «O curas hominum, o quantum est in rebus inane.»

In der **ersten** Reflexion (V. 3-11) führt der Verfasser sein soeben angekündigtes Thema aus: Der Mensch kann von seiner Mühe keinen Gewinn erwarten; denn in der Natur vollzieht sich alles in einem Kreislauf. Was als neu erscheint ist tatsächlich schon dagewesen; die Früheren haben kein Andenken bei den Späteren. — Sechshebige Disticha.

V. 3. מַה־יִּתְרוֹן «welchen Vorzug» übersetzen die LXX mit τίς περισσεία (τῷ ἀνθρώπῳ), Aq. und Symm. mit τί πλέον (τῷ ἀνθρώπῳ), Vulg. «quid habet amplius (homo)». יִתְרוֹן kommt außer bei Ḳohelet im Alten Testamente nicht vor. Die Grundbedeutung ist «was übrig bleibt», hier und sonst öfters «Gewinn», «Nutzen», einigemal (wie 2, 13; 7, 12) «Vorzug». Vgl. syr. ܝܘܬܪܢܐ = utilitas, praestantia und das nachbiblische יוֹתְרָן. Eine Form יִתְרוֹ kommt als Eigenname (Jethro) vor in Ex. 3, 1; 18, 1. 5. 6. 9. 12 (auch יֶתֶר Ex. 4, 18) und könnte mit unserem יִתְרוֹן zusammenhangen.

בְּכָל־עֲמָלוֹ «in aller seiner Mühe»; bei Ḳohelet hat עָמָל öfters die Bedeutung des vergeblichen Sich-Abmühens. Cajetan (l. c. S. 600)

bemerkt passend zu unserer Stelle : intendit disputare non de vanitate rerum secundum seipsas, sed de earum vanitate relative ad felicitatem hominis ; et hunc sensum declarat per verba : « quid plus est homini etc. ».

Das שֶׁ in שֶׁיַּעֲמֹל ist ein Akkusativ des Objektes.

תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ « unter der Sonne » kommt nur bei Kohelet vor und zwar oft (1, 9. 14 ; 2, 11. 17. 18. 19. 20. 22 ; 3, 16 ; 4, 1. 7 ; 6, 1. 12 ; 8, 9. 15 ; 9, 6. 9. 11. 13 ; 10, 5). Man hält diese Ausdrucksweise vielfach für einen Gräzismus = ὑφ' ἡλίῳ, was aber nicht nötig ist (vgl. oben S. 60). Daneben gebraucht Kohelet zwei andere Ausdrücke für das Sublunarische, nämlich תַּחַת הַשָּׁמַיִם « unter dem Himmel » (1, 13 ; 2, 3 ; 3, 1 ; vgl. auch Ex. 17, 14 ; Deut. 7, 23) und עַל־הָאָרֶץ « auf Erden » (8, 14. 16 ; 11, 2 ; vgl. auch Gen. 8, 17).

V. 4 und die folgenden schließen sich an V. 3 an. Der Gedankenfortschritt scheint mir nicht der zu sein, daß selbst die gewaltigen Kräfte der Natur nie an ein Ziel kommen, umsoweniger also könne der nichtige Mensch daran denken, ein Ziel zu erreichen (Wildeboer), sondern vielmehr : Allen Dingen sind ihre Bahnen angewiesen, aus denen sie nie herauskommen. Gegen diese feste Ordnung vermag der Mensch nichts und er wird auch die ihm selbst angewiesene Laufbahn nicht verlassen können. Somit bringt ihm seine Mühe keinen Gewinn.

דּוֹר ist hier kaum « Zeitalter », sondern « Geschlecht ».

הֹלֵךְ « geht dahin » ; das Partizipium wird hier und bei den folgenden Verba gebraucht, « um die ewige Fortdauer der genannten Bewegungen vor Augen zu malen » (Wildeboer).

Eine Generation stirbt und eine andere kommt, *aber die Erde bleibt ewig stehen.* Dieser Satz hat seine Geschichte, hauptsächlich wohl deshalb, weil man ihn in der Vulgata (« terra autem in aeternum stat ») gelesen und den Kontext wenig berücksichtigt hat.

עֹמָדֶת bedeutet hier nicht gerade stehen im astronomischen Sinne, sondern *dauern, bleiben,* wie die Schöpfung nach Ps. 119, 90. 91 ; 148, 6 bleibt. Während also die Geschlechter vorübergehen, bleibt die Erde bestehen, wozu der hl. Hieronymus bemerkt : « Quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quae hominum causa facta est, et hominem ipsum, terrae dominum, tam repente in pulverem dissolvi [1] ? » Indem Kohelet zugibt, daß die Erde immer bleibe, widerlegt er damit nicht seine These von der Eitelkeit der Dinge, da er diese in 2, 17 nur auf das bezieht, was auf Erden geschieht.

---

[1] Migne, P. L. 23, p. 1067.

V. 5. Das וְ vor זָרַח halte ich nicht für ursprünglich, weil es auch sonst in keinem der dieses Stück bildenden Disticha vorkommt. Die Pesch. läßt es also mit Recht aus.

Daß das nach וּבָא stehende הַשָּׁמֶשׁ ursprünglich sei, könnte ich nicht mit aller Bestimmtheit behaupten.

Die Sonne geht auf und geht unter, um dann nach ihrer Stätte zurückzueilen ; dieses Zurückeilen wird im Hebr. durch שׁוֹאֵף ausgedrückt, welches *schnappen, schnauben* bedeutet (Aq. εἰσπνεῖ, Hieronymus « aspirat », LXX ἕλκει, Symm. und Theod. ἐπαναστρέφει). Wir begegnen hier der im Altertum vielfach vertretenen Ansicht, daß die Sonne in der Nacht sich beeilt, um in der Frühe wieder an ihrer Aufgangsstätte zu erscheinen. Vgl. Hieronymus zu dieser Stelle : « Sol ipse, qui in lucem mortalibus datus est, interitum mundi ortu suo quotidie indicat et occasu. Qui postquam ardentem rotam Oceano tinxerit, per incognitas nobis vias ad locum, unde exierat, regreditur, expletoque noctu circulo rursum de thalamo suo festinus erumpit [1] ». Es ist darin keine Anspielung an die heraklitische ἀναθυμίασις « Aufdampfung » der Sonne (siehe oben Seite 44 f.). Zur Sache vergleicht man Catullus (Carm. 5, 4 ss.) :

> « Soles occidere et redire possunt ;
> Nobis, cum semel occidit brevis lux,
> Nox est perpetua una dormienda ».

Vgl. auch Ps. 18, 6 f. : Die Sonne ist « wie ein Bräutigam, der hervorgeht aus seiner Kammer und wie ein Held, der sich freut zu laufen seinen Weg. Vom Ende der Himmel tritt er hervor, und sein Umlauf geht bis zu ihren Enden ».

Die nun folgenden Worte : זוֹרֵחַ הוּא שָׁם 6 הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן « wo sie aufzugehen pflegt, um nach dem Süden zu gehen und nach dem Norden zu kreisen » passen nicht zum übrigen Metrum, da sie drei zweihebige Stichen bilden. Sie sind ein Einschub, der das ungewöhnliche שׁוֹאֵף mehr oder weniger gut erklärt. Vielleicht ist hier die Tatsache ausgedrückt, daß die Sonne vom Winter zum Sommer mehr nördlich erscheint, nachher aber sich wieder dem Süden nähert.

V. 6 fängt demnach erst mit סֹבֵב | סוֹבֵב an ; aber das zweite סֹבֵב ist einfach ein Schreibfehler, den schon die Masoreten gesehen und durch das Paseq angedeutet haben. Das Metrum bestärkt uns in dieser Ansicht. Der Vers lautet also : « Kreisend geht der Wind, und zu seinen

---

[1] Migne, P. L. 23, p. 1067.

früheren Kreisen kehrt zurück der Wind ». Statt עַל־ lies mit Theodotion (ἐπί) אֶל־.

V. 7. הַנְּחָלִים steht hier für הַנְּהָרִים wie umgekehrt נְהַר מִצְרַיִם Gen. 15, 18 für נַחַל מִצְרַיִם Jos. 15, 4 al.

Für אֶל־הַיָּם liest man besser (mit Bickell) אֶל־יָם. Die Flüsse gehen zum Meere und das Meer wird doch nicht übervoll; zu מָלֵא im Sinne von « zum Überfließen voll werden », vgl. Jos. 3, 15. Zur Sentenz vgl. Aristophanes (Nubes 1289 ss.):

Strepsiades: Καλῶς λέγεις·
τί δῆτα; τὴν θάλατταν ἔσθ᾽ ὅτι πλείονα
νυνὶ νομίζεις ἢ πρὸ τοῦ;

Amynias: Μὰ Δί᾽, ἀλλ᾽ ἴσην.
οὐ γὰρ δίκαιον πλείον᾽ εἶναι.

Strepsiades: Κᾆτα πῶς
αὕτη μέν, ὦ κακόδαιμον, οὐδὲν γίγνεται,
ἐπιρρεόντων τῶν ποταμῶν, πλείων.

Lucretius (De rerum nat. VI, 608 ss.):

« Nunc ratio reddenda, augmen quin nesciat aequor.
Principio mare mirantur non reddere maius
Naturam, quo sit tantus decursus aquarum,
Omnia quo veniant ex omni flumina parte ».

Das zweite Distichon des 7. Verses ist zu übersetzen: « An denselben Ort, wo die Flüsse gehen, dort gehen sie auch immer wieder ». Denn שָׁם steht hier wie oft für שָׁמָּה und שָׁבִים לָלָכֶת (LXX ἐπιστρέφουσιν τοῦ πορευθῆναι) heißt nicht « sie kehren zu ihrem Ursprung zurück », sondern « sie gehen immer wieder », da שׁוּב mit לְ oder asyndetischem Verbum finitum das Wiederholen einer Handlung ausdrückt. Es ist hier also nicht gesagt, daß die Flüsse auf geheimen Wegen, unterirdisch, wieder zu ihren Quellen zurückkehren [1], auch nicht, daß das Wasser

[1] Vgl. zu dieser Ansicht Lucretius VI, 631-638:
« Postremo, quoniam raro cum corpore tellus
Est, et coniuncta est oris maris, undique cingens,
Debet, ut in mare de terris venit humor aquaï,
In terras itidem manare ex aequore salso;
Percolatur enim virus, retroque remanat
Materies humoris, et ad caput amnibus omnis
Confluit; unde super terras redit agmine dulci
Qua via secta semel liquido pede detulit undas ».

durch Ausdünstungen aus dem Meere sich in Wolken kondensiere und dann die Quellen nähre, sondern daß die Flüsse immer ihren und zwar denselben Weg zum Meere gehen. Intermittierende Bäche, wie sie in Palästina sich finden, sind hier kaum besonders gemeint.

Während also von der Sonne gesagt wird, daß sie immer zu ihrem Aufgangsorte zurückstrebt, heißt es von den Flüssen, daß sie zu dem Endpunkte eilen.

V. 8. Der erste Stichus fand verschiedene Erklärungen. Es fragt sich nämlich, ob הַדְּבָרִים « Worte » oder « Dinge » bedeute. Nach der ersten Auffassung wäre der Sinn folgender : Alle Worte sind abgemattet ; niemand kann etwas aussprechen, was zu sehen das Auge nicht bereits gesättigt ist, was zu hören das Ohr nicht bereits voll ist. Da aber im V. 10 דָּבָר für *res* steht, ist es besser, auch hier in הַדְּבָרִים « Dinge » zu sehen. יְגֵעִים bedeutet nicht « ermüdend », sondern « ermüdet » (vgl. Deut. 25, 18 ; 2 Sam. 17, 2). Somit ist hier ausgedrückt, daß sich alle Dinge abmühen, woraus erhellt, daß der Vers mit den Vorhergehenden eng zusammenhängt.

Im 2. Stichus wird gesagt, dieses sich Abmühen der Dinge sei so groß, daß der Mensch es nicht aussprechen könne. Näher motiviert wird es im folgenden Distichon : « Nicht wird satt das Auge es anzusehen, und nicht voll wird das Ohr vom Hören ». Der Sinn ist nicht : Das Auge und das Ohr verlangen immer neue Gegenstände und Eindrücke, sondern : Das Auge bekommt beständig dergleichen zu sehen und das Ohr zu hören.

V. 9 enthält eine Folge des Vorhergehenden : Das was gewesen ist, wird wieder sein, und das was geschehen ist, wird wieder geschehen, d. h. mit andern Worten : Es gibt nichts Neues unter der Sonne. Ein Glossator hat es auch klar ausgedrückt, indem er hinzufügte : וְאֵין כָּל־חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. Daß diese Worte nur eine Glosse sind, kann man hier schon daraus schließen, daß der parallele Stichos fehlt. Der Zweck der Glosse ist, auf das חָדָשׁ הוּא des folgenden Verses überzuleiten.

Das ursprüngliche Distichon enthält vier שֶׁ, was in der älteren Sprache nicht zu finden ist.

V. 10. Weil Kohelet weiß, daß man oft sagt : « Siehe, dies ist neu » ! so antwortet er, es sei doch nicht neu, sondern bereits in früheren Zeiten vorgekommen. זֶה ..... הוּא ; in der Mischna זֶהוּ = « id est ».

כְּבָר fassen einige auf als « längst », aber es bedeutet nur « bereits », weil der Verfasser sonst kaum לְעֹלָמִים hinzugefügt hätte. An einigen Stellen Kohelets paßt auch die Bedeutung « längst » gar nicht.

Zu עֹלָמִים als Perioden der Vorzeit vgl. Ps. 77, 6 und Is. 51, 9. Das Wort entspricht dem griechischen αἰῶν ; die LXX haben hier auch ἐν τοῖς αἰῶσι .

Das zweite הָיָה steht im Singular, obgleich es sich auf עֹלָמִים bezieht, denn dieses wird als Neutrum aufgefaßt.

Zu dem in dieser Reflexion Kohelets ausgedrückten Gedanken gibt es bei den griechischen und römischen Schriftstellern viele Parallelen; vgl. z. B.: Aristoteles (Phys. IV, 14): φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα.

Seneca (Epist. 24, 26): « In orbem nexa sunt omnia.... omnia sic transeunt, ut revertantur; nihil novi facio, nihil novi video ».

Ovid. (Metam. XV, 179 ff.):

> « Ipsa quoque assiduo labuntur tempora motu
> Non secus ac flumen. Neque enim consistere flumen,
> Nec levis hora potest: sed ut unda impellitur unda,
> Urgeturque eadem veniens, urgetque priorem,
> Tempora sic fugiunt pariter, pariterque sequuntur,
> Et nova sunt semper ».

Virgil (Ecl. IV, 5, 34-36):

> « Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. —
> Alter erit tum Tiphys, et altera quae vehat Argo
> Delectos heroas; erunt etiam altera bella,
> Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles ».

Tacitus (Annal. III, 55): « Rebus cunctis inest quidam velut orbis, ut quemadmodum temporum vices ita morum vertantur ».

Marcus Aurelius (Comment. ad se ips. VI, 37): Ὁ τὰ νῦν ἰδών. πάντα ἑώρακεν, ὅσα τε ἐξ ἀϊδίου ἐγένετο, καὶ ὅσα εἰς τὸ ἄπειρον ἔσται· πάντα γὰρ ὁμογενῆ καὶ ὁμοειδῆ; (VII, 1) οὐδὲν καινὸν, πάντα καὶ συνήθη καὶ ὀλιγοχρόνια; (XII 26) πᾶν τὸ γινόμενον οὕτως ἀεὶ ἐγίνετο καὶ γενήσεται καὶ νῦν πανταχοῦ γίνεται.

Hieronymus[1] führt Epikur an, « qui asserit per innumerabiles periodos eadem et eisdem in locis et per eosdem fieri ».

V. 11 gehört noch zum Vorhergehenden: Es gibt kein Andenken an die Früheren, und auch an diejenigen, die nachher kommen werden. Es ist zwar ein neuer Gedanke, aber er scheint zugleich eine Erklärung von V. 10 zu sein. Denn deshalb hält man manches für neu, weil man das Frühere nicht kennt, es gibt also keine Erinnerung daran.

Man kann hier fragen, ob die « Früheren » (רִאשֹׁנִים) und die « Späteren » (אַחֲרֹנִים) Menschen seien oder Dinge. Weil aber die Formen maskulinisch sind und nicht femininisch (wozu Is. 42, 9; 43, 9. 18;

[1] Migne, P. L. 23, p. 1072.

46, 9), sind vor allem Menschen gemeint, obgleich der Kontext dabei auch Dinge einschließt.

Das עִם am Anfange des 4. Stichus scheint hier nicht als « bei » aufzufassen zu sein, sondern als *unā*, « ebensowenig », wie in 2, 16.

Zum Gedanken vgl. Marcus Aurelius IV, 32, wo dieser Denker von den Namen der großen Männer schreibt : Ἐξίτελα γὰρ πάντα καὶ μυθώδη ταχὺ γίνεται · ταχὺ δὲ καὶ παντελῆς λήθη κατέχωσεν. Und von den gewöhnlichen Menschen : Οἱ γὰρ λοιποὶ ἅμα τῷ ἐκπνεῦσαι, ἄϊστοι, ἄπυστοι. Und IV, 35 bemerkt er : Πᾶν ἐφήμερον, καὶ τὸ μνημονεῦον καὶ τὸ μνημονευόμενον.

In V. 12-15 ist die **zweite** Reflexion Kohelets : Er untersuchte alle Dinge, denn das ist das böse Geschäft der Menschen. Aber auch hier gelangte er zu dem Resultate, daß alles eitel sei, weil das Krumme und Mangelnde nicht gut gemacht werden kann. — Auch hier sind die Stichen dreihebig.

V. 12. Kohelet war König über Israel in Jerusalem. Bekanntlich streitet man darüber, ob הָיִיתִי mit « ich war » oder mit « ich ward » (LXX ἐγενόμην) zu übersetzen sei. Bei den meisten Kommentatoren ist die erste Auffassung vertreten, und man schließt daraus, daß Kohelet hier andeute, er sei kein wirklicher Salomo, weil dieser nicht sagen konnte : « Ich war König », da er die Königswürde nie abgelegt hat. Es ist jedoch nicht ganz richtig, wenn diese Kommentatoren behaupten, הָיִיתִי könne nur mit « ich war » übersetzt werden. Wir haben ja Gen. 3, 20 הָיְתָה אֵם « sie ward zur Mutter (alles Lebendigen) », und Is. 1, 21 « sie ward (הָיְתָה) zur Hure ». So könnte man auch an unserer Stelle übersetzen « ich ward König », dies umsomehr, als der Verfasser « die Summe seiner Erfahrungen in dem Buche Kohelet gezogen hat [1] ». Weil aber für gewöhnlich das Perfektum « ich war » bezeichnet und dieses selbst durch das « ich ward » vorausgesetzt wird, da doch nicht gemeint ist, daß Salomo König *ward* und gleich darauf aufhörte, es zu sein, so übersetze ich « ich war ». Der Verfasser nimmt hier die Person Salomos an, der auch der einzige war, welcher als Nachkomme Davids in Jerusalem über Israel herrschte. Die Ansicht Haupt's (Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel S. IV), « König » sei Rektor oder Schuloberhaupt (Gitt. 62 a ; Ber. 64 a), halte ich nicht für richtig, weil sie dem Kontexte nicht entspricht. Kohelet tritt einfach als Salomo auf.

« Über (עַל) Israel » steht zwar auch 1 Sam. 15, 26 ; 2 Sam. 19, 23 ; 1 Reg. 11, 37 ; aber gewöhnlicher ist : מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל.

[1] E. König, Einleitung in das Alte Testament, S. 435.

V. 13. וָנָתַתִּי אֶת־לִבִּי לְ «und ich gab mein Herz zu», d. h. «ich richtete meinen Sinn auf».

לִדְרוֹשׁ וְלָתוּר «zu suchen und zu forschen». תור heißt eigentlich «erspähen, auskundschaften, von allen Seiten betrachten», weshalb es von den Kundschaftern in Kanaan (Num. 13, 1. 16. 17) gebraucht wird. Hier ist es mehr ein philosophischer terminus, ähnlich dem griechischen σκέπτεσθαι. Vgl. oben S. 60.

עַל כֹּל «über alles». Ich setze keinen Artikel ein, weil ich כֹּל ähnlich ohne Artikel finde in Ps. 8, 7.

אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמָיִם «was unter dem Himmel geschieht» halte ich nicht für ursprünglich, weil der parallele Stichus dazu fehlt. Diese Worte gehören zu jenen Sätzen, die im Buche öfters vorkommen und von Abschreibern irrtümlich auch dort gesetzt wurden, wo sie ursprünglich nicht standen.

«Das ist eine böse Mühe, die Gott gegeben hat dem Menschen, um sich damit abzumühen» (הוּא ist Subjekt wie in 2, 1) könnte man leicht für den Ausruf eines Lesers halten. Aber der Gedanke paßt ganz gut zu den übrigen Gedanken Ḳohelets, weshalb ich annehme, daß er wirklich von ihm stammt. Der erste Stichus ist zwar ein wenig zu lang, aber man kann dem durch Auslassen des הוּא (LXX haben dafür ὅτι, in der Pesch. fehlt es) leicht abhelfen. Das Paseq der Masoreten deutet es vielleicht an.

עִנְיָן ist im Aramäischen häufig, im Alten Testamente dagegen kommt es nur bei Ḳohelet vor. Es bedeutet «Beschäftigung», wie hier, dann auch «Sache, Ding». Abgeleitet ist es von עָנָה «sich beugen», «gedrückt sein», mit בְּ «sich abmühen».

Gott legte also in das Menschenherz den Trieb, alles wissen zu wollen. Weil aber der Mensch hierin keine volle Befriedigung findet, so hält Ḳohelet das Streben des Menschen nach Wissen für eine böse Mühe, für eine Plage, ähnlich der körperlichen Arbeit, die im Alten Testamente (Gen. 3, 18) ebenfalls als eine von Gott verhängte Plage aufgefaßt wird.

V. 14. Ḳohelet sah alles Tun unter der Sonne und erkannte, alles sei nur Eitelkeit und Nichtigkeit.

מַעֲשִׂים «Taten», «Tun» bezieht sich kaum auf die Dinge der Natur, sondern auf die menschlichen Handlungen. Die Werke Gottes würde Ḳohelet nicht «eitel» nennen. Baba Bathra X, 8: מעשה בא לפני רבי ישמעאל «die Angelegenheit kam vor R. Išmael».

Wenn die Worte וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ ursprünglich sind, so fehlt zu ihnen der parallele Stichus. Deshalb setze ich ein (aus 2, 11): וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ «und es gibt keinen Gewinn unter der Sonne».

רְעוּת רוּחַ kommt im Buche Ḳohelet siebenmal (hier und 2, 11. 17. 26; 4, 4. 6; 6, 9) und dann Esr. 5, 17; 7, 18 vor. Vulg. (« afflictio spiritus »), Syr., Targ. leiteten רְעוּת ab von רָעַע (oder רוּעַ) « betrübt sein, zerbrechen », andere von רָעָה « weiden ». Es scheint mit רעה II « hinterdreingehen, Umgang pflegen » zusammenzuhangen, so daß es ein « Haschen, Streben, Trachten nach Wind » bedeuten wird. Os. 12, 2 wird אֶפְרַיִם רֹעֶה רוּחַ durch וְרֹדֵף קָדִים erklärt; vgl. auch Is. 44, 20: רֹעֶה אֵפֶר « wer nach der Asche trachtet ».

V. 15 hat ganz den Charakter eines Sprichwortes. In der Welt ist manches nicht gerade, nicht vollkommen [1], und viele Menschen, hauptsächlich « weise » Weltverbesserer, wollen alles besser machen. Unserem Verfasser dagegen erscheint dieses unmöglich, denn das Krumme kommt von Gott (7, 13).

מְעֻוָּת « Krummes » von עָוָה « verdrehen », « verkehren », im Niphʿal « gekrümmt, verkehrt sein ».

לִתְקֹן ist hier inf. intrans. für תָּקַן; vielleicht ist es besser לְהִתָּקֵן « gerade gemacht werden » zu schreiben, entsprechend dem folgenden לְהִמָּנוֹת (vgl. LXX ἐπικοσμηθῆναι, Itala « adornari »). תָּקַן « gerade sein » steht noch 7, 13; 12, 9 und Daniel 4, 33; im Aramäischen und im Syrischen kommt es häufig vor.

Vergleiche καμπύλιον (« krumm ») und εὐθύ in der Liste der pythagoräischen Gegensätze (bei Aristoteles, Metaphys. 1, 5) und das bei Suidas erhaltene griechische Sprichwort: Ξύλον ἀγκύλον οὐδέποτ' ὀρθόν.

חֶסְרוֹן « Mangel » ist ἅπαξ λεγόμενον; im Rabbinischen = « Defizit ».

לְהִמָּנוֹת ist « gezählt werden ». Der Sinn wäre demnach: Was mangelt, kann nicht als vorhanden in Rechnung gebracht werden (LXX καὶ ὑστέρημα οὐ δυνήσεται ἀριθμηθῆναι). Symmachus las הִמָּלוֹת « gefüllt werden » (τὸ ὑστέρημα μὴ δυνάμενον ἀναπληρῶσαι ἀριθμόν) [2].

In der Vulgata lautet V. 15: « Perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus », was eine andere Vorlage voraussetzt.

In V. 16-18 haben wir die **dritte** Reflexion Ḳohelets: Er strebte nach Weisheit, fand aber, daß auch sie nur ein Haschen nach Wind sei, denn sie bereitet lediglich Unmut und Kummer. — Hier sind die Stichen zweihebig.

V. 16. דִּבַּרְתִּי עִם־לִבִּי « ich unterredete mich mit meinem Herzen » steht für unser « ich dachte bei mir ». Zu עִם vgl. Deut. 5, 4.

---

[1] Vgl. Cajetan, l. c., p. 602: « puta quod agnus rapitur a lupo, . . . quod iusti opprimuntur ».

[2] Diese Lesart wird auch bei H. Oort (Textus hebraici emendationes, Lugduni Bat. 1900, p. 92) vorgeschlagen.

הִגְדַּלְתִּי ist « ich ward groß », trotz des Hiph'îl, denn dieses wird auch intransitiv gebraucht.

וְהוֹסַפְתִּי eigentlich « und ich sammelte », « fügte hinzu » ist nur ein Komplement zu הִגְדַּלְתִּי « ich ward sehr groß », da חָכְמָה wegen des Metrums als Einschub zu bezeichnen ist. Ich berufe mich für meine Auffassung außerdem auf 2, 9, wo ebenfalls nur וְגָדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי steht. Wollte man חכמה behalten, so müßte man das אֲנִי vor הִנֵּה streichen.

Als Salomo auftretend sagt Kohelet, er sei sehr groß geworden, größer als alle, die vor ihm über Jerusalem herrschten. Zu הָיָה für הָיוּ vgl. 1, 11. Statt עַל־יְרוּשָׁלָם lesen LXX (ἐν Ἰερουσαλήμ) und mehrere hebr. Handschriften בִּירוּשָׁלָם « in Jerusalem ».

Siegfried vergleicht dazu Gal. 1, 14 καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλούς.

Der 7. und 8. Stichus gehören erst nach V. 17 a b. Es ist nämlich ein Einschub in den Text gekommen (וְדַעַת הֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת), durch den, wie auch sonst öfters, der Text in Unordnung geraten ist [1].

V. 17 soll lauten : « Und ich richtete meinen Sinn darauf, zu erkennen Weisheit. Und mein Sinn erschaute viele Weisheit ; doch ich erkannte, daß auch dies ein Haschen nach Wind ist ».

Er wollte also « die Weisheit erkennen ». Ein Abschreiber aber, der im Gedächtnis hatte, daß 2, 1 ff. Kohelet sich den sinnlichen Freuden ergibt und 2, 12 neben der Weisheit auch הוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת betrachtet, setzte hier ein : וְדַעַת הֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת « und zu erkennen Tollheit und Torheit », ohne daran zu denken, daß in dieser Reflexion die Stichen zweihebig sind, während der seinige drei Hebungen aufweist. Damit fallen manche Behauptungen der Kommentatoren. Dahin gehört die Meinung Siegfrieds, Kohelet wolle hier nicht Weisheit und Wissen an sich selbst erkennen, sondern er wolle sagen, « daß er darnach strebte, den Gegensatz von Weisheit und Torheit in vollkommen erschöpfender Weise zu durchdringen und mit begreiflicher Schärfe zu definieren, festzustellen, inwiefern man die Weisheit wirklich ein Wissen und die Torheit ein Rasen nennen könne, daß ihm dies aber nicht gelungen sei ». Grätz übersetzte : « Sinnsprüche und Witz zu verstehen », weil die LXX παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην, die Pesch. ܡܬܠܐ ܘܡܣܟܠܢܘܬܐ, das Targ. מַנְדְעָא וְסוּכְלְתָנוּ haben. Demnach sei für הֹלֵלוֹת zu setzen מְשָׁלוֹת « Sprüche » (die Femininendung komme im Talmud oft vor), und statt שִׂכְלוּת sei סִכְלוּת zu schreiben, wie es auch mehrere Codices

---

[1] Vgl. dazu mein « Alttestamentliches », S. 169 ff., wo ich zeige, wie Is. 15, 8 ff. durch einen Einschub ebenfalls in Unordnung geraten ist.

haben. « Da die hebräische Weisheit in Sentenzen zugespitzt war, so gehörte Verstandesschärfe dazu, sie zu verstehen ». « Ḳohelet will also damit sagen : er habe sich auf allerlei Zweige des Wissens verlegt, habe auch den tiefen Sinn der Sprüche ergründet ».

« Und mein Herz sah viele Weisheit » entspricht dem Vorhergehenden. Zur Ausdrucksweise vgl. Joan. 2, 21 : οἴδατε ἀλήθειαν. Da Ḳohelet nur den Vorsatz faßte, « die Weisheit zu erkennen », so ist hier bei der Ausführung vielleicht nur « die Weisheit » zu behalten und וָדַעַת als späterer Einsatz oder als Dittographie des folgenden יָדַעְתִּי zu streichen. Das Metrum gibt hier leider keinen genügenden Aufschluß, da חָכְמָה וָדַעַת, als innig zusammenhängend, eine Hebung haben kann.

In « und ich erkannte, daß auch dies ein Haschen nach Wind ist », muß הוּא als copula aufgefaßt werden. Ich vermute, daß dafür ursprünglich הֶבֶל וְ stand : « und ich erkannte, daß auch dies Eitelkeit und Haschen nach Wind ist » ; vgl. 2, 11. 17 הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ.

Vor יָדַעְתִּי setze ich ein וְ, das hier ausgefallen sein mag ; vgl. dazu auch 2, 11.

רַעְיוֹן ist gleich רְעוּת im V. 14.

V. 18 enthält das Motiv zum Vorhergehenden : Die Weisheit verursacht כַּעַס « Unmut » und מַכְאוֹב « Schmerz »[1].

יוֹסִיף ist nicht Partiz. Hiph'îl für מוֹסִיף (vgl. Neh. 13, 18), sondern entweder Partiz. Qal (= יֹסֵף) oder Imperf. (vgl. Prov. 12, 17, wo sich zwei imperfecta impersonalia folgen : יָפִיחַ אֱמוּנָה יַגִּיד צֶדֶק).

Der Ausspruch mag ein Sprichwort sein. Der Schmerz muß nicht von einem körperlichen Leiden verstanden werden. « Je mehr der Mensch seine Intelligenz erweitert, desto vollständiger erkennt er das Unvollkommene, Mangelhafte und Ungehörige im Leben, und das verursacht ihm Unmut ; wogegen derjenige, welcher, die Dinge nicht beachtend, sich um nichts kümmernd und sorglos durch das Leben dahin taumelt, von übler Laune nicht angefochten wird. Der intelligente Mensch sieht am besten ein, daß im Gange der Dinge vieles unbegreiflich ist. Der Tor verspürt so was nicht » (Knobel).

Übersetzung :

1 Worte des Ḳohelet, des Sohnes Davids,
Königs über Israel in Jerusalem.

---

[1] Vgl. Cicero (Tusc. Disp. III, 4) : « Videtur mihi cadere in sapientem aegritudo ».

2 O Eitelkeit der Eitelkeiten,
Spricht Kohelet,
O Eitelkeit der Eitelkeiten,
Alles ist eitel.

3 Was für einen Gewinn hat der Mensch von all seiner Mühe,
Womit er sich müht unter der Sonne?
4 Ein Geschlecht geht dahin und ein anderes kommt,
Nur die Erde bleibt ewig.
5 Die Sonne geht auf und [die Sonne] geht unter
Und eilt zurück nach ihrer Stätte.
6 Immerfort kreisend geht der Wind,
Und zu seinen Kreisen kehrt zurück der Wind.
7 Alle Flüsse gehen zum Meere,
Und das Meer wird doch nicht übervoll;
An denselben Ort, wo die Flüsse gehen,
Dorthin gehen sie auch immer wieder.
8 Alles müht sich ab,
Kein Mensch kann es aussprechen.
Nicht ist es dem Auge gegönnt, dies nicht zu sehen,
Noch dem Ohre, es nicht zu hören.
9 Was gewesen, ist eben das, was (wieder) sein wird,
Und was geschehen ist, ist eben das, was (wieder) geschehen wird.
10 Gibt es ein Ding, von dem man sagen möchte:
« Siehe, das ist etwas Neues » —
(Dann) war es schon früher in den Ewigkeiten,
Die vor uns gewesen sind.
11 Kein Andenken gibt es an die Früheren,
Wie auch an die Späteren, die noch sein werden;
Es wird an sie kein Andenken geben,
Wie auch an diejenigen, welche nachher sein werden.

12 Ich, Kohelet, war
König über Israel in Jerusalem.
13 Und ich richtete meinen Sinn darauf, alles zu untersuchen
Und zu erforschen mit Weisheit.
Das ist eine böse Mühe, die Gott gegeben hat
Den Menschen, um sich damit abzumühen.
14 Ich sah jegliches Tun,
Das unter der Sonne geschieht;

Und siehe, alles war Eitelkeit und Haschen nach Wind,
 Und es gibt keinen Gewinn unter der Sonne:
15 Krummes kann nicht gerade gemacht werden,
 Und Mangelndes kann nicht gezählt werden.

16 Ich redete
 Mit meinem Herzen also:
Siehe, ich
 Bin viel größer
Als alle, die (gesetzt) waren
 Vor mir über Jerusalem.
17 Und ich richtete meinen Sinn darauf,
 Zu erkennen Weisheit.
16 g Und mein Sinn erschaute
16 h Viele Weisheit.
17 d Doch ich erkannte, daß auch dies
17 e Eitelkeit und Haschen nach Wind ist.
18 Denn bei viel Weisheit
 Ist viel Unmut,
Und wer (sein) Wissen vermehrt,
 Vermehrt (auch sein) Leid.

ZWEITES KAPITEL.

1	אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי	לְכָה־נָּא אֲנַסְּכָה בְשִׂמְחָה
	וְ(א)רְאֵה (אֶת־נַפְשְׁךָ) בְטוֹב	וְהִנֵּה גַם־הוּא הָבֶל׃
2	לִשְׂחוֹק אָמַרְתִּי מְהוֹלָל	וּלְשִׂמְחָה מַה־זֹּה עֹשָׂה׃
3	תַּרְתִּי (אֲנִי) בְלִבִּי	לִמְשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי
	וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה	וְלֶאֱחֹז (בְּהוֹלֵלוֹת וּ)בְסִכְלוּת
	עַד אֲשֶׁר־אֶרְאֶה אֵי־זֶה	טוֹב לִבְנֵי הָאָדָם
	אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶ(שׁ)	מִסְפַּר יְמֵי חַיֵּיהֶם׃
4	[הִגְדַּלְתִּי מַעֲשָׂי]	
	בָּנִיתִי לִי בָּתִּים	נָטַעְתִּי לִי כְּרָמִים׃
5	עָשִׂיתִי לִי גַּנּוֹת וּפַרְדֵּסִים	וְנָטַעְתִּי בָהֶם עֵץ כָּל־פֶּרִי׃
6	עָשִׂיתִי לִי בְּרֵכוֹת מָיִם	לְהַשְׁקוֹת [מֵהֶם] יַעַר צוֹמֵחַ עֵצִים׃
7	קָנִיתִי עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת	וּבְנֵי־בַיִת הָיָה לִי
	גַּם מִקְנֵה בָקָר	וְצֹאן הַרְבֵּה הָיָה לִי
	[מִכֹּל שֶׁהָיוּ	לְפָנַי בִּירוּשָׁלָם׃]
8	כָּנַסְתִּי לִי גַּם־כֶּסֶף וְזָהָב	וּסְגֻלַּת (הַ)מְּלָכִים וְהַמְּדִינוֹת
	עָשִׂיתִי לִי שָׁרִים וְשָׁרוֹת	וְתַעֲנוּגוֹת בְּנֵי הָאָדָם
	[שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת׃]	
9	וְגָדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי מִכֹּל	שֶׁהָיָה לְפָנַי בִּירוּשָׁלָם
	[אַף חָכְמָתִי עָמְדָה־לִּי׃]	

10 וְכֹל אֲשֶׁר שָׁאֲלוּ עֵינַי   לֹא אָצַלְתִּי מֵהֶם
לֹא־מָנַעְתִּי אֶת־לִבִּי   מִכָּל־שִׂמְחָה
כִּי־לִבִּי שָׂמֵחַ   מִכָּל־עֲמָלִי
וְזֶה־הָיָה חֶלְקִי   מִכָּל־עֲמָלִי׃
11 וּפָנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשַׂי [שֶׁעָשׂוּ יָדַי]   וּבֶעָמָל שֶׁעָמַלְתִּי לַעֲשׂוֹת
וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ   וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

12 וּפָנִיתִי אֲנִי לִרְאוֹת   חָכְמָה וְהוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת
[כִּי | מֶה (יַעֲשֶׂה) הָאָדָם   שֶׁיָּבוֹא אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ
אֵת אֲשֶׁר־כְּבָר עָשׂוּהוּ׃]
13 וְרָאִיתִי [אָנִי] שֶׁיֵּשׁ יִתְרוֹן   לַחָכְמָה מִן־הַהוֹלֵלוֹת וְהַסִּכְלוּת
[כִּיתְרוֹן הָאוֹר מִן־הַחֹשֶׁךְ׃]
14 הֶחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ   וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ
וְיָדַעְתִּי גַם־אָנִי שֶׁמִּקְרֶה   אֶחָד יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם׃
15 וְאָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי   כְּמִקְרֵה הַכְּסִיל [גַּם־אֲנִי]יִקְרֵנִי
וְלָמָּה חָכַמְתִּי אֲנִי   אָ(י־)זֶ(ה) יֹתֵר
וְדִבַּרְתִּי (אֲנִי) בְלִבִּי   שֶׁגַּם־זֶה הָבֶל׃
16 כִּי אֵין זִכְרוֹן לֶחָכָם   עִם־הַכְּסִיל לְעוֹלָם
בְּשֶׁכְּבָר הַיָּמִים הַבָּאִים   הַכֹּל נִשְׁכָּח
וְאֵיךְ יָמוּת הֶחָכָם   עִם־הַכְּסִיל׃
17 וְשָׂנֵאתִי (אֲנִי) אֶת־הַחַיִּים   כִּי רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה
שֶׁנַּעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ   כִּי־הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃

18 וְשָׂנֵאתִי [אֲנִי] אֶת־כָּל־עֲמָלִי   שֶׁ[אֲנִי] עָמֵל(תִּי) תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
שֶׁאַנִּיחֶנּוּ לָאָדָם   שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָי׃
19 וּמִי יוֹדֵעַ   הֶחָכָם יִהְיֶה [אוֹ סָכָל]
וְיִשְׁלַט בְּכָל־עֲמָלִי   שֶׁעָמַלְתִּי [וְשֶׁחָכַמְתִּי] תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
[גַּם־זֶה הָבֶל׃]

20	וְסַבּוֹתִי אֲנִי		לְיָאֵשׁ אֶת־לִבִּי
	עַל כָּל־הֶעָמָל		שֶׁעָמַלְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ :
21	כִּי יֵשׁ־אָדָם	שֶׁעֲמָלוֹ בְּחָכְמָה	וּבְדַעַת וּבְכִשְׁרוֹן
	וּלְאָדָם	שֶׁלֹּא עָמַל־בּוֹ	יִתְּנֶנּוּ חֶלְקוֹ
	גַּם־זֶה הֶבֶל		וְרָעָה רַבָּה :
22	a כִּי מֶה־הֹוֶה לָאָדָם		b בְּכָל־עֲמָלוֹ
	d שֶׁהוּא עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ		c וּבְרַעְיוֹן לִבּוֹ :
23	[כִּי] כָל־יָמָיו מַכְאֹבִים		וָכַעַס עִנְיָנוֹ
	גַּם־בַּלַּיְלָה		לֹא־שָׁכַב לִבּוֹ
	[גַּם־זֶה הֶבֶל הוּא :]		
24	אֵין־טוֹב (לְ)אָדָם		(מִ)שֶּׁיֹּאכַל וְשָׁתָה
	וְהֶרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ		טוֹב בַּעֲמָלוֹ
	גַּם־זֹה רָאִיתִי [אָנִי]		כִּי מִיַּד הָאֱלֹהִים הִיא :
25	כִּי מִי יֹאכַל [וּמִי יָחוּשׁ]		(וְיִשְׁתֶּה) חוּץ מִמֶּנּ(וּ) :
26	כִּי לְאָדָם		שֶׁטּוֹב לְפָנָיו
	נָתַן חָכְמָה		וְדַעַת וְשִׂמְחָה
	וְלַחוֹטֶא נָתַן עִנְיָן		לֶאֱסֹף וְלִכְנוֹס
	לָתֵת לְטוֹב		לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
	[גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ :]		

* * *

In 2, 1-11 ist die **vierte** Reflexion Kohelets zu lesen. Er versucht es mit Freude und Genuß, um zu sehen, ob dieselben den Menschen befriedigen; denn als einem orientalischen Könige stand ihm alles zu Gebote. Er fand indessen, daß auch Freude und Genuß Eitelkeit sind. — Die Stichen sind hier dreihebig mit Ausnahme von denen, welche im V. 10 die drei letzten Disticha bilden.

V. 1. Kohelet redet sich selbst in seinem Herzen an: Ich will dich versuchen mit Freude und dich Gutes genießen lassen. Die Ansprache an sich selbst läßt sehr gut das Suffix der 2. Person in אֲנַסְּכָה (« ich will

dich versuchen ») zu, weshalb es nicht notwendig ist, mit Bickell dafür אֲנַסְּנָה (« ich will es versuchen ») zu lesen.

Für בְשִׂמְחָה liest man mit Bickell, Siegfried besser בְּשִׂמְחָה ; vgl. בַּחָכְמָה 2, 3 ; 7, 23 al.

וּרְאֵה בְטוֹב « und siehe Gutes » ist so viel als « genieße Gutes » ; רָאָה (mit oder ohne בְּ) hat öfters diese Bedeutung (vgl. auch Luc. 2, 26 ; Joan. 3, 36 : 8, 51). Weil aber dieser Stichus nur zwei Hebungen aufweist, obgleich er inmitten von dreihebigen Stichen steht, so nehme ich an, daß er nicht gut erhalten ist und korrigiere nach 2, 24 וְאַרְאֶה אֶת־נַפְשְׁךָ בְּטוֹב (וְהֶרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב) « und ich lasse dich Gutes genießen ». אֶת־נַפְשְׁךָ kann nicht besonders befremdend erscheinen, nachdem der Verfasser sich selbst direkt anredet.

V. 2. Das Lachen (שְׂחוֹק) und die Freude (שִׂמְחָה) sind hier personifiziert ; das לְ bedeutet aber nicht « in Bezug auf », sondern « zu ».

מְהוֹלָל « es ist toll » ist ein Partiz. Poʿal von הלל . Die Übersetzungen sahen darin ein Substantiv (LXX und Theod. περιφορά, Symm. θόρυβος Aqu. πλάνησις Pesch. ܡܢܐ ܡܘܬܪ « welchen Nutzen », als wenn sie מַה הוֹעִיל vorgefunden hätte).

זֹה ist eine kürzere Form für זֹאת ; es steht auch 2 Reg. 6, 19 und Ezech. 40, 45.

עֹשָׂה ist ein partic. fem. Qal. עָשָׂה bedeutet hier « verschaffen », « erreichen » wie Ezech. 28, 4 ; Richt. 13, 15.

Als ein Weiser muß Ḳohelet das Schwelgen im Genuß für toll halten, weil es den Menschen nicht befriedigt. Wenn er an anderen Stellen den Genuß der irdischen Güter anrät, so gerät er nicht in Widerspruch mit sich selbst ; denn es ist etwas anderes, die Güter als Gaben Gottes mäßig zu genießen, und wieder etwas anderes, sich der ausgelassenen Freude ganz zu überlassen und darin aufzugehen. Zur Sache vgl. Seneca (Epist. 23, 3) : « Ceterae hilaritates non implent pectus. Frontem remittunt ; leves sunt, nisi forte tu iudicas eum gaudere, qui ridet. Animus debet esse alacer et fidens et super omnia erectus. Mihi crede, verum gaudium res severa est ».

V. 3. תַּרְתִּי בְלִבִּי « ich dachte in meinem Herzen » ist nur zweihebig ; ich schalte daher אֲנִי ein, das bei Ḳohelet sehr oft pleonastisch vorkommt.

מָשַׁךְ bedeutet eigentlich « ziehen (in die Länge) », hier « ködern, reizen, laben », wie im Talmudischen (Chagiga fol. 14 a בַּעֲלֵי אַגָּדָא מוֹשְׁכִין לִבּוֹ שֶׁל אָדָם כַּמַּיִם « die Haggadisten laben des Menschen Herz wie mit Wasser »). Er will also den Leib mit Wein laben, d. h. nicht mit Wein einreiben, wie Grätz meinte, der annahm, daß Ḳohelet mit einem

Raffinement dazu Wein, statt, wie gewöhnlich, Öl nahm, sondern er will den Wein trinken. Der Wein wird auch sonst (z. B. Ps. 104, 15) als Vergnügungsmittel überhaupt genannt. Die LXX (ὡς οἶνον) lasen כַּיַּיִן « wie Wein », d. h. wie man den Wein zu behandeln pflegt, aber der masoretische Text ist vorzuziehen.

Vgl. Horat. (Epist. I, 17, 12) :

Si prodesse tuis pauloque ipsum
Te tractare voles ....

וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה « während mein Herz weislich leiten würde » ist eine Parenthese, die besagt, daß er auch in dem genannten Genusse sich als ein Weiser verhalten will. Weisheit legte er an den Tag, als er die gleich folgenden Werke, die Bauten u. s. w. verrichtete, noch mehr aber darin, daß er dabei erkannte, daß alle die Genüsse keine wahre Befriedigung gewähren.

וְלֶאֱחֹז בְּסִכְלוּת hat nur zwei Hebungen ; darum inseriere ich בְּהוֹלֵלוֹת, weil הוֹלֵלוֹת bei Kohelet öfters neben סִכְלוּת steht.

Statt תַּחַת הַשָּׁמַיִם lasen die LXX (ὑπὸ τὸν ἥλιον) תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ ; ich ziehe hier diese Lesart vor, weil im V. 11 diese Reflexion mit תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ geschlossen wird.

מִסְפַּר ist ein Akkusativ ; hier bedeutet es kaum « wenige » (Tage).

V. 4. Es folgen nun die verschiedenen Werke, die Kohelet unternommen, um sich einen großen Lebensgenuß zu verschaffen. Er spricht hier als Salomo. Daß er unter den verschiedenen Bauten, die er aufgeführt, den Tempelbau nicht erwähnt, kann an und für sich nicht befremden, da er nur das erwähnt, was dem Sinnengenuß dienen sollte. Aber der wirkliche Salomo hätte in seinem Buche doch Gelegenheit gefunden, auch seinen großartigen Tempelbau irgendwie zu nennen.

Zu הִגְדַּלְתִּי מַעֲשָׂי « ich unternahm große Werke » fehlt der parallele Stichus, und außerdem weisen die Worte nur zwei Hebungen auf. Deshalb halte ich sie nicht für ursprünglich.

Salomo führte große Bauten auf ; vgl. dazu 1 Kön. 7 ; 9, 1. 10 ; 10, 18-22 ; 2 Chron. 8, 3-6. Er pflanzte sich Weingärten ; von einem Weinberge Davids spricht 1 Chron. 27, 27 und von einem Weinberge Salomos Cant. 8, 11.

V. 5. Er legte sich Gärten und Parke an und pflanzte allerlei Fruchtbäume darin.

פַּרְדֵּסִים « Parke » (eine Variante zu גַּנּוֹת) wird meistens aus dem Iranischen erklärt : *pairi* = περὶ und *daēza* « Umhäufung ». Das Wort bezeichnet also ursprünglich « Umwallung » und steht als continens pro contento.

עֵץ כָּל־פֶּרִי « Bäume mit aller(lei) Früchten ». Die Überlieferung berichtet nichts von solchen Gärten und Parken Salomos. Jer. 52, 7; 2 Reg. 25, 4; Neh. 3, 15 wird nur im allgemeinen von einem Königsgarten gesprochen.

V. 6. Er legte ferner künstliche Teiche an, die in Palästina zur Bewässerung notwendig sind. Neh. 2, 14 wird ein Königsteich erwähnt, der von Josephus Flavius (Bell. iud. 5, 4, 2) Σολομῶνος κολυμβήθρα genannt wird.

Ich streiche מֵהֶם, weil das Wort unnötig ist, den Stichus zu lang macht und in der Vulgata fehlt. Es ist übrigens nicht korrekt, da מֵהֶן stehen müßte; freilich steht bei Ḳohelet öfters ein Maskulinum für ein Femininum.

יַעַר ist sonst « Gebirgswald », hier « Waldanlage ».

עֵצִים ist ein Akkusativ zu צוֹמֵחַ: « sprossend von Bäumen ».

V. 7. Ein Orientale mußte zu einem vollständigen Genuß eine zahlreiche Dienerschaft haben und dazu große Herden. Deshalb erwarb auch Ḳohelet-Salomo dergleichen.

בְּנֵי־בַיִת sind die im Hause geborenen Sklaven, sonst gewöhnlich יְלִידֵי־בַיִת genannt (vgl. Gen. 14, 14). Sie sind nicht zu verwechseln mit den natürlichen Kindern des Hausbesitzers und seiner Sklavinnen (Gen. 16, 2).

הָיָה steht im Singular, weil die בְּנֵי־בַיִת als Kollektivum aufgefaßt sind. A. Palm (Qohelet und die nach-aristotelische Philosophie, S. 13) entdeckt darin irrtümlich griechischen Einfluß, mit Rücksicht auf Plato (Republ. 9, 578): ὅτῳ ἔστιν ἀνδράποδα πεντήκοντα ἢ πλείω.

Weil ich auf Grund des Metrums וָצֹאן von מִקְנֵה בָקָר trenne, so punktiere ich מִקְנֶה und וְצֹאן.

מִכֹּל שֶׁהָיוּ לְפָנַי בִּירוּשָׁלָם « mehr als alle, die vor mir waren in Jerusalem » sind zwei Stichen zu zwei Hebungen, die später auf Grund von 2, 9 eingeschoben wurden.

Über die Dienerschaft Salomos siehe 1 Reg. 4, 27 f. und 1 Reg. 10, 5; zum Teil war sie kananäischen Ursprungs (1 Reg. 9, 20 f.). Über den Herdenbesitz Salomos findet sich in den Geschichtsbüchern zwar keine Nachricht, aber er hat sicher Herden besessen, wie die übrigen Könige (vgl. 1 Chron. 27, 29-31). 1 Reg. 5, 3 werden die Braten erwähnt, die auf den Tisch Salomos kamen, aber diese wurden nicht immer aus seiner eigenen Herde zubereitet (vgl. 2 Sam. 12, 1-4). Salomos Pferdebesitz (1 Reg. 5, 6-8) wird hier nicht erwähnt.

V. 8. כָּנַסְתִּי « ich sammelte » im Sinne von « anhäufen ».

סְגֻלַּת « Eigentum », hier in dem materiellen Sinne von « Schatz ».

Vor מְלָכִים « Könige » ist der Artikel ausgefallen ; es sind tributpflichtige Könige gemeint (vgl. 1 Reg. 5, 1 ; 10, 15).

Bei מְדִינוֹת « Landschaften » denken viele an die zwölf Verwaltungsbezirke, in welche Salomo sein Reich eingeteilt hatte (1 Reg. 4, 7-20). Wahrscheinlicher ist es, daß hier die verschiedenen Länder gemeint sind, die Salomo Schätze und Kostbarkeiten lieferten. So kann damit Ophir gemeint sein, aus dem er Gold und Silber holen ließ (1 Reg. 9, 28 ; 10, 14 ; 2 Chr. 8, 18) und zwar in großen Mengen, so daß Gold und Silber wie Steine geachtet wurden (1 Reg. 10, 27 ; 2 Chr. 9, 20). Ferner stand Salomo in freundschaftlichem Verkehr mit den Phöniziern (1 Reg. 10, 22), durch die er sich ebenfalls Kostbarkeiten verschiedener Länder verschaffen konnte. Und endlich gingen durch Palästina Handelskarawanen, welche durch ihre Zollabgaben den Schatz Salomos vermehrten.

« Sänger und Sängerinnen » schaffte er sich an, weil sie zur Erhöhung der Tafelfreuden dienten (vgl. Is. 5, 12 ; Am. 6, 5) ; von einem solchen Sängerchor Davids berichtet 2 Sam. 19, 36.

תַּעֲנֻגוֹת bezeichnet hier Genüsse auf dem Gebiete des geschlechtlichen Lebens ; vgl. Cant. 6, 8 ; 7, 7 und 1 Reg. 11, 8.

שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת ist ein späterer Zusatz, der das Wort תַּעֲנֻגוֹת erklären soll. Für uns ist er dunkel, und infolgedessen streitet man über seine Bedeutung. Die bisherigen Deutungen lassen sich in drei Klassen einteilen, da man darin entweder Geräte oder Musik oder Weiber vermutet.

Geräte vermuten hierin Aq. (κυλίκιον καὶ κυλίκια), Symm. (« mensurarum species et appositiones » ; so nach Hieronymus, durch den uns hier die Übersetzung des Symm. bekannt ist), Vulgata (« scyphos et urceos »). Darnach wären hier die Freuden des Mahles angedeutet ; als Wurzel dazu nimmt man aram. שְׁדָא « ausgießen » an. — Auf dasselbe läßt sich die Übersetzung der LXX (οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας = שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת) und der Peš. (ܡܫܩܝܢܐ ܘܡܫܩܝܢܝܬܐ) zurückführen. Das Targum dagegen sieht darin Bäder und Badehäuser, mit Rücksicht auf שְׁדָא : « mit Röhren » welche laues Wasser ergießen (דְּשָׁדְיָן) und Röhren, welche heißes Wasser ergießen », während Raschi mit anderen an Wagen und Sänften denkt, weil im Talmudischen שִׁדָּה « Kiste » bedeutet.

Eine Bezeichnung der Musik sahen darin Graec. Ven. (σύστημα καὶ συστήματα) und Qimchi ; vgl. arab. شَدَا « singen ».

Tatsächlich muß שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת als Erklärung von תַּעֲנֻגוֹת irgendwie Weiber bezeichnen. Einige denken dabei an שָׁדַד « Gewalt haben », also « Herrin und Herrinnen » (vgl. arab. سَيِّدَة « Herrin » ; im spanischen Arabisch bei Petrus von Alcala heißt die Konkubine « sitt »)

ähnlich dem französischen «maîtresse». Andere vergleichen das assyr. *šadâdu* = lieben, also «Geliebte», oder שַׁד «Brust» (wozu Richt. 5, 30 רַחַם רַחֲמָתַיִם verglichen wird). Grätz sieht darin irrtümlich das lat. «sedes», im Talmud für «Sänfte», «Lager» stehend; dieses soll nach Tyler dann metaphorisch und euphemistisch für Frau gebraucht sein.

Zur Form vergleicht man das arab. *mâlun waamwâlun* «Besitztum und Besitztümer» d. h. großer Besitz. Von dem großen Harem Salomos berichtet 1 Reg. 11, 3 und Cant. 6, 8.

Es ist nicht nötig anzunehmen, daß שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת ein Schreibfehler für שָׁרִים וְשָׁרוֹת sei.

V. 9. Zu וְגָדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי vgl. das über 1, 16 Gesagte. Die Korrektur Siegfrieds וְהִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי מַעֲשַׂי (nach 1, 16 und 2, 4) ist nicht annehmbar, weil dadurch das Metrum zerstört wird.

Zu אַף חָכְמָתִי עָמְדָה־לִּי «auch meine Weisheit blieb mir» (oder «stand mir bei») fehlt der parallele Stichus. Ich vermute deshalb, daß die Worte hier nicht ursprünglich sind; der Gedanke ist übrigens schon 2, 3 ausgedrückt (וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה).

V. 10. Ḳohelet-Salomo hat sich keinen Genuß versagt.

אָצַל heißt eigentlich «zur Seite nehmen», «weglegen», sodann «versagen».

מֵהֶם steht für מֵהֶן, wahrscheinlich ist darin ein Einfluß der Volkssprache zu sehen.

Ob die drei letzten Disticha ursprünglich sind, könnte ich nicht mit Bestimmtheit behaupten; zu bemerken ist, daß mehrere dieser Stichen nur zwei Hebungen aufweisen. Ich nehme zwar an, daß das Metrum des Buches Ḳohelet in einem und demselben Stücke nicht immer ganz dasselbe ist. Aber für gewöhnlich machen doch nur sprichwörtliche Sätze, die Ḳohelet übernommen, eine Ausnahme; diese drei Disticha zeigen jedoch nicht sprichwörtlichen Charakter. Ich denke hier unwillkürlich an die Worte des hl. Hieronymus, die er in Bezug auf den Text des Buches Esther (Praef. in l. Esther) geschrieben: «Librum Esther variis translationibus constat esse vitiatum, quem ego de archivis Hebraeorum relevans verbum e verbo pressius transtuli. Quem librum editio Vulgata (d. h. die damals gebrauchte griechische und lateinische Übersetzung) laciniosis hinc inde verborum sinibus trahit addens ea, quae ex tempore dici poterant et audiri, sicut solitum est scholaribus disciplinis sumto themate excogitare, quibus verbis uti potuit, qui iniuriam passus est, vel ille, qui iniuriam intulit». Ein ähnliches Schicksal mag auch der hebräische Text des Buches Ḳohelet erfahren haben.

מָנַע heißt «zurückhalten», «verweigern».

Für שִׂמְחָה hat Grätz יִשְׂמַח («denn mein Herz sollte sich in meiner ganzen Mühe freuen») vorgeschlagen. Ein Ausfall des י wäre hier zwar leicht zu erklären, da das vorhergehende Wort (לִבִּי) auf dasselbe Zeichen ausgeht, aber וְזֶה־הָיָה חֶלְקִי stimmt weniger zu dieser Konjektur.

In שָׂמֵחַ מִכָּל־עֲמָלִי (zu מִן vgl. Prov. 5, 18) wird die Mühe als Quelle, nicht als Objekt der Freude gedacht.

חֶלְקִי ist «mein Anteil». Für das darauf folgende מִכָּל־ lasen die LXX (ἐν παντί) vielleicht בְּכָל־.

V. 11. וּפָנִיתִי «und ich wandte mich zu». פָּנָה wird gewöhnlich mit אֶל־ konstruiert, hier aber mit בְּ wie Job 6, 28.

Die dem Sinne nach überflüssigen Worte שֶׁעָשׂוּ יָדַי machen den Stichus zu lang.

Zu עָמַלְתִּי לַעֲשׂוֹת vgl. Gen. 2, 3: אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת.

Vgl. Lucret. (De rer. nat. IV, 1125):

« Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid ».

In V. 12-17 findet sich die **fünfte** Reflexion Kohelets: Er wandte sich dem Studium der Weisheit zu und fand einen gewissen Vorzug der Weisheit vor der Torheit, einen wahren Gewinn aber nicht, weil der Weise zuletzt doch dasselbe Schicksal hat wie der Tor. — Die Disticha sind meistens sechshebig, doch in V. 15 und 16 gibt es auch fünfhebige.

V. 12. «Und ich wandte mich, zu betrachten Weisheit und Tollheit und Torheit, d. h. Weisheit im Vergleich zu Tollheit und Torheit. Die Endung וֹת in הוֹלֵלוֹת entspricht der sonst gebrauchten ית (vgl. J. Barth, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen, Leipzig 1894, S. 411).

Das folgende כִּי מֶה u. s. w. ist unverständlich und scheint hier ursprünglich überhaupt nicht gestanden zu haben. Nach Siegfried ist es unmittelbar zu V. 11 zu ziehen, was jedoch für mich nicht ganz ausgemacht ist. Wenn an dem hebräischen Texte nichts geändert wird, so ist zu übersetzen: « Denn was ist der Mensch, der kommen wird nach dem König, den man früher gemacht hat »? Aber wir haben genügende Gründe, um annehmen zu können, daß der Einschub verdorben ist; denn der Sinn ist nicht klar, die Übersetzungen folgen einem anderen Text und schließlich deutet daraufhin auch das Paseq, welches die Masoreten nach כִּי gesetzt haben. Vulg. übersetzt: « Quid est, inquam, homo, ut sequi possit regem factorem suum », was leicht für den Stoßseufzer eines Schreibers gehalten werden könnte. Die LXX

lasen מִי statt מָה (τίς ἄνθρωπος), מֶלֶךְ (τῆς βουλῆς) statt מֶלֶךְ und ließen כְּבָר aus. Viele Kommentatoren wollen nach מָה ein יַעֲשֶׂה einsetzen, für עָשׂוּהוּ wird auch עֲשׂוּהוּ «was schon längst sein Tun war» vorgeschlagen, und Winckler (Altorientalische Forschungen, I. Reihe S. 351) liest כָּבוֹד statt כְּבָר: «der König, dem man Ehre erwiesen». Man übersetzt auch: «Denn was wird tun der Mensch, der nach dem Könige kommen wird? Was man früher getan hat!» d. h. der Nachfolger Salomo-Ḳohelets wird die gesammelten Schätze nicht weiser benützen, als es sonst immer geschieht. Aber das alles sind Hypothesen.

V. 13 schließt sich unmittelbar an das erste Distichon des V. 12 an: «Und ich habe erkannt, daß die Weisheit einen Vorzug vor der Torheit hat».

אֲנִי ist hier überflüssig und macht den Stichus zu lang.

Nach מִן־ setze ich הַהוֹלֵלוֹת וְ ein und zwar wegen des Metrums und entsprechend dem חָכְמָה וְהוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת im V. 12.

כְּיִתְרוֹן הָאוֹר מִן־הַחֹשֶׁךְ ist eine Glosse; V. 14 schließt sich besser gleich an das Vorhergehende an.

V. 14. «Der Weise hat seine Augen im Kopfe, während der Tor im Finstern geht», d. h. die Weisheit belehrt den Weisen in mancher Hinsicht, dem Toren dagegen fehlt dieses Licht. Vgl. Ephes. 1, 18: πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας.

וְיָדַעְתִּי גַם־ «doch ich erkannte auch».

Das Attribut אֶחָד wird wegen des Metrums an den Anfang des Stichus zu setzen sein; es kann so von מִקְרֶה, zu dem es eigentlich gehört, getrennt werden, weil es mit Emphase zu lesen ist.

Mit מִקְרֶה «Schicksal» sind hier der Tod und die Vergessenheit gemeint, was im Folgenden noch genauer ausgeführt wird.

Vgl. Horat. (Od. I, 28, 15):

> «Omnes una manet nox
> Et calcanda semel via lethi».

V. 15. Das גַּם־אֲנִי nach הַכְּסִיל ist nicht ursprünglich, weil es den Stichus zu lang macht; es konnte aus dem V. 14 hierher kommen.

וְלָמָּה «und wozu?» bin ich so weise geworden.

אָז יוֹתֵר wird gewöhnlich übersetzt «dann (= bei dieser Sachlage) überaus»; aber ich zweifle sehr, ob sich Ḳohelet hier eine überaus große Weisheit zuschreiben wollte, davon ganz abgesehen, daß אָז in der ihm hier gegebenen Bedeutung eigentümlich aussieht. Winckler liest אָז תַּרְתִּי «darauf überlegte ich bei mir», was jedoch am Ende des Distichon nicht gut steht. Da Ḳohelet für יִתְרוֹן öfters (z. B. 6, 8. 11)

יותר setzt, so wird auch hier יתר nichts anderes als « Gewinn » sein. אז ist aus אי־זה verschrieben ; vgl. 2, 3 אי־זה טוב. Ich übersetze demnach : « Ist es ein Gewinn » ? Mehrere Versionen (Vulg., Peš., LXX B etc.) ließen das אז aus. יתר wird von den LXX mit περισσόν übersetzt und zum Schluß des Verses wird von ihnen hinzugefügt : διότι ὁ ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ.

Nach ודברתי setze ich aus metrischen Gründen אני ein.

V. 16. עם־הכסיל ist hier « gleich dem Toren ». Der Weise stirbt gleich dem Toren und wird gleich ihm im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten. Vgl. dagegen Prov. 10, 7 : « Das Gedächtnis des Frommen bleibt im Segen, aber der Gottlosen Name wird verwesen ». Und Ps. 112, 6 : « Ewiges Gedenken wird dem Frommen zuteil ».

V. 17. Die Konsequenz des Vorhergehenden ist : ich hasse mein Leben.

רע עלי « böse für mich », d. h. mißfällig in meinen Augen (vgl. טוב על Esth. 3, 9) ; על steht hier für das ältere ל.

So spricht ein Hebräer, der sich unglücklich fühlt und er fügt höchstens noch hinzu (wie im Buche Job 3, 13 ff.), daß er im Grabe liegen und dort Ruhe genießen möchte. Selbstmordgedanken kommen bei ihm nicht vor. Hegesias hingegen, ein Zeitgenosse Epikurs, lehrte, das Leiden auf dieser Welt sei größer als die Freude und man könne sich nötigenfalls das Leben nehmen ; Cicero schreibt darüber (Tuscul. I, 34) : « A malis igitur mors abducit, non a bonis, verum si quaerimus. Et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolomaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi iis auditis mortem sibi ipsi consciscerent... Eius autem quem dixi Hegesiae liber est Ἀποκαρτερῶν, in quo a vita quidam per inediam discedens revocatur ab amicis, quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda ».

V. 18-23 enthalten die **sechste** Reflexion Kohelets : Das Streben nach Besitz ist eitel, weil man ihn einem andern hinterlassen muß, der vielleicht gar nicht weise sein wird. Die Mühen, die man mit dem Sammeln der Reichtümer hat, sind übrigens allzu groß. — Die Stichen sind zweihebig ; deshalb trenne ich diese Reflexion von der vorhergehenden.

V. 18. Kohelet haßt nun auch die Mühe, womit er sich abmüht.

Im ersten Distichon sind die beiden אני überflüssig und stören das Metrum. Für עמל mag ursprünglich עמלתי gestanden haben. תחת השמש hat im Buche Kohelet nur eine Hebung.

נוח bedeutet im Hiphʿil (הניח) gewöhnlich « niedersetzen », hier « hinterlassen ». Das Suffix (שאניחנו) geht auf עמל zurück, in dem

nun weniger auf die «Mühe» als auf das durch die Mühe «Erarbeitete» Bezug genommen wird, wie aus dem V. 19 klar hervorgeht.

Vgl. das griechische Epigramm:

Ὦ τοῖς κληρονόμοις πλούσιε σοὶ δὲ πένης.

Und Horat. (Epist. II, 2, 175):

> «Sic quia perpetuus nulli datur usus, et heres
> Heredem alterius velut unda supervenit undam,
> Quid vici prosunt aut horrea»?

V. 19. אוֹ סָכָל ist ein unnötiger Zusatz. Dasselbe gilt von וְשֶׁחָכַמְתִּי, wofür Ḳohelet wahrscheinlich בְּחָכְמָה gesagt hätte.

Zu גַּם־זֶה הָבֶל fehlt der parallele Stichus; dieses Satzglied scheint nicht ursprünglich zu sein.

Hier tritt Ḳohelet nicht mehr als Salomo auf, der sich jedenfalls vor seinem Tode über Roboam sein Urteil bilden konnte, da dieser beim Tode seines Vaters 41 Jahre alt war (1 Reg. 14, 21).

V. 20. וְסַבּוֹתִי = «da trat ich herzu», «da wandte ich mich». לְיַאֵשׁ «verzweifeln zu lassen»; das Piʿēl steht nur hier.

V. 21 enthält zwei Tristicha. Solche Tristicha finden sich auch 3, 21 f., im Kap. 8, und die Psalmen 93 und 100 sind auf dieselbe Weise komponiert.

כִּשְׁרוֹן (von כָּשֵׁר «glücklich, tauglich sein») wird hier meistens als «Gelingen», «Erfolg» aufgefaßt; aber die alten Übersetzungen sahen darin «cum diligentia»; vgl. LXX ἐν ἀνδρείᾳ, Symm. γοργότητι, Peš. ܒܚܦܝܛܘܬܐ, Vulg. «cum sollicitudine».

רַבָּה bedeutet eigentlich «viel, zahlreich»; 6, 1 steht es für «schwer»; hier für «groß» («ein großes Übel»).

V. 22. Das Partiz. הֹוֶה von הָוָה ist noch Neh. 6, 6 zu lesen; metrisch ist es hier überflüssig. Siegfried will dafür הוּא lesen wie 1, 9, aber dort steht הוּא anders.

רַעְיוֹן steht hier wie sonst רְעוּת. Ich vermute, daß וּבְרַעְיוֹן לִבּוֹ von den Abschreibern an eine falsche Stelle gesetzt wurde.

V. 23 ist nach der von mir vorgeschlagenen Trennung der Stichen, die der Auffassung der Vulgata entspricht, etwas anders zu übersetzen, als es gewöhnlich geschieht, nämlich:

> «Denn alle seine Tage sind Schmerz,
> Und sein Geschäft ist Unmut;
> Selbst in der Nacht
> Ruht nicht sein Herz».

כי wird von der Vulgata ausgelassen; auch das Metrum klingt so schöner.

Vgl. Horat. Sat. I, 9, 59 f.:

«Nil sine magno
Vita labore dedit mortalibus».

גם־זה הבל הוא steht hier wieder isoliert.

In V. 24-26 steht die **siebente** Reflexion Kohelets: Genieße die Freuden dieser Welt, denn dazu gibt sie Gott dem ihm Wohlgefälligen. — Die Stichen sind zweihebig.

V. 24. באדם «unter den Menschen»; aber die LXX und Peš. haben besser לאדם «für den Menschen».

Statt שׁיאכל lies משׁיאכל; ein מ ist ausgefallen (das vorhergehende Wort geht auf ein מ aus).

Für ישׁתה könnte man וישׁתה lesen, entsprechend dem יאכל; doch vgl. 3, 12, wo ebenfalls שׁיאכל ושׁתה steht.

Zu הראה etc. vgl. 2, 1.

Der Mensch soll nicht kopfhängerisch einhergehen, sondern das Gute, welches Gott ihm schenkt, genießen.

V. 25. Das Verbum חושׁ wäre hier ἅπαξ λεγόμενον; LXX, Peš. und Midrasch haben dafür שׁתה, was mit Rücksicht auf V. 24 vorzuziehen ist.

Für das masoretische ממני, worin P. Kleinert (Theol. Studien und Kritiken, 1909, S. 506) מני «Schicksal» sieht, haben LXX, Peš., Hieronymus und mehrere hebräische Handschriften besser ממנו.

V. 26. חוטא ist hier und 7, 26, wie schon Bickell erkannt hat, einfach der Gott Mißfällige, abgesehen von seiner Schuld.

Das נתן nach ולחוטא verlängert übermäßig den Stichus, weshalb es nicht ursprünglich zu sein scheint; wenn man es behält, so muß es ohne Hebung gelesen werden.

Der hier ausgedrückte Gedanke kehrt bei Kohelet öfters wieder, z. B. 3, 9. Vgl. auch Prov. 13, 22: «Der Gute vererbt (seine Habe) auf Kindeskinder, aber des Sünders Vermögen ist dem Frommen vorbehalten»; Prov. 28, 8: «Wer sein Vermögen durch Zins und Wucher mehrt, der sammelt es für den, der sich des Geringen erbarmt»; und Job 27, 16 f.: «Wenn er (der böse Mensch) Silber aufhäuft wie Sand, und Kleider wie Lehm aufspeichert — er speichert auf, aber der Gerechte kleidet sich (damit), und das Silber teilt der Fromme».

גם־זה הבל etc. ist hier nicht ursprünglich; denn das Vorhergehende ist ein im Alten Testamente oft ausgesprochener Gedanke, welchen Kohelet sich aneignet und keineswegs für eitel hält.

Übersetzung:

1 Ich sprach in meinem Herzen:
    Wohlan, ich will dich versuchen mit Freude
  Und dich Gutes genießen lassen!
    Aber siehe, auch das war eitel.
2 Zum Lachen sprach ich: es ist toll,
    Und zur Freude: was kann die ausrichten?
3 Ich dachte in meinem Herzen,
    Meinen Leib mit Wein zu laben,
  — Während meine Vernunft weislich die Lenkung behalten sollte —
    Und an der Tollheit und Torheit festzuhalten,
  Bis ich sehen würde, ob dies
    Gut sei für die Menschenkinder,
  Zu tun unter der Sonne,
    Die Zahl ihrer Lebenstage hindurch.
4 Ich baute mir Häuser
    Und pflanzte mir Weinberge.
5 Ich legte mir Gärten an
    Und pflanzte in ihnen Bäume mit allerlei Früchten.
6 Ich legte mir Wasserteiche an,
    Um den baumsprossenden Wald zu bewässern.
7 Ich erwarb Sklaven und Sklavinnen
    Und hatte auch im Hause geborene (Sklaven);
  Auch einen Besitz an Rindern
    Und Kleinvieh in Menge besaß ich.
8 Ich häufte mir auch Silber und Gold
    Und Schätze von Königen und Ländern auf.
  Ich bestellte mir Sänger und Sängerinnen
    Und die Wonnen der Menschenkinder.
9 Und ich ward viel größer als alle,
    Die vor mir in Jerusalem waren.
10 Und nichts, was meine Augen begehrten,
    Versagte ich ihnen.
  (Nicht enthielt ich meinem Herzen
    Irgend eine Freude vor;
  Denn mein Herz hatte Freude
    Von aller meiner Mühe,
  Und dies war mein Anteil
    Von aller meiner Mühe.)
11 Da wandte ich mich zu allen meinen Werken
    Und zu der Mühe, womit ich mich abgemüht, jene zu schaffen,

Und siehe, das alles war Eitelkeit und Streben nach Wind
Und es gibt keinen Gewinn unter der Sonne.

12 Und ich wandte mich, zu betrachten
Weisheit und Tollheit und Torheit.
13 Und ich sah, daß einen Vorzug hat
Die Weisheit vor der Tollheit und Torheit :
14 Der Weise (nämlich) hat seine Augen in seinem Kopfe,
Während der Tor im Finstern wandelt.
Aber ich erkannte auch,
Daß dasselbe Schicksal alle trifft.
15 So sprach ich denn in meinem Herzen :
Das gleiche Schicksal wie den Toren wird (auch) mich treffen.
Und wozu bin ich weise geworden ?
Ist es ein (wahrer) Gewinn ?
Und ich sprach in meinem Herzen,
Daß auch dies nichtig sei.
16 Denn dem Weisen bleibt ein Andenken,
Ein ewiges, ebensowenig wie dem Toren,
Da in den künftigen Tagen
Alles in Vergessenheit gerät.
Ach, der Weise stirbt
Gleich dem Toren !
17 Da ward mir das Leben verhaßt ;
Denn mir ward widerwärtig das Tun,
Welches unter der Sonne geschieht.
Denn alles ist Nichtigkeit und Haschen nach Wind.

18 Da ward mir alle meine Mühe verhaßt,
Womit ich mich abgemüht unter der Sonne ;
Denn ich muß sie (ihre Frucht) hinterlassen einem Menschen.
Der nach mir kommen wird.
19 Und wer weiß,
Ob er weise sein wird ?
Und (doch) wird er Gewalt bekommen über alle meine Mühe.
Womit ich mich abgemüht unter der Sonne.
20 Da schritt ich dazu,
Mein Herz verzweifeln zu lassen
Ob aller Mühe,
Womit ich mich abgemüht unter der Sonne.

21 Denn da gibt es Einen,
Dessen Arbeit mit Weisheit
Und mit Einsicht und Fleiß (geschieht),
Und Einem,
Der sich damit nicht abgemüht,
Muß er sie als Anteil überlassen.
Auch das ist Nichtigkeit
Und ein großes Übel.
22 Denn was hat der Mensch
Von aller seiner Mühe,
Womit er sich abmüht unter der Sonne,
Und von dem Streben seines Herzens?
23 Alle seine Tage sind Schmerz,
Und sein Geschäft ist Unmut;
Selbst in der Nacht
Ruht nicht sein Herz.

24 Nichts Besseres gibt es für den Menschen,
Als zu essen und zu trinken
Und seine Seele genießen zu lassen
Gutes in seiner Mühe.
Doch sah ich, daß auch dieses
Aus Gottes Hand kommt.
25 Denn wer kann essen
Und trinken außer durch ihn?
26 Denn demjenigen,
Der ihm gefällt,
Gibt er Weisheit
Und Einsicht und Freude;
Aber dem Mißfälligen gibt er Mühsal,
Zu sammeln und aufzuhäufen,
Um es dem zu geben,
Welcher Gott wohlgefällig ist.

DRITTES KAPITEL.

1 לכל זמן ועת לכל־חפץ [תחת השמים] :

2 עת ללדת ועת למות

עת לטעת ועת לעקור [נטוע] :

3 עת להרוג ועת לרפוא

עת לפרוץ ועת לבנות :

4 עת לבכות ועת לשחוק

עת (ל)ספוד ועת (ל)רקוד :

5 עת להשליך [אבנים] ועת (ל)כנוס [אבנים]

עת לחבוק ועת לרחק [מחבק] :

6 עת לבקש ועת לאבד

עת לשמור ועת להשליך

7 עת לקרוע ועת לתפור

עת להשות ועת לדבר

8 עת לאהב ועת לשנא

עת מלחמה ועת שלום :

9 מה־יתרון העשה באשר הוא עמל :

10 ראיתי את־הענין אשר נתן אלהים

לבני האדם לענות בו :

11 את־הכל עשה יפה בעתו

גם את העלם נתן בלבם

	מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא[־]	יִמְצָא הָאָדָם
	אֶת־[הַ]מַּעֲשֶׂה [אֲשֶׁר־עָשָׂה] הָאֱלֹהִים	מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף :
12	יָדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב [בָּם]	כִּי אִם־לִשְׂמוֹחַ [וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו] :
13	וְגַם כָּל־הָאָדָם	שֶׁיֹּאכַל וְשָׁתָה
	וְרָאָה טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ	מַתַּת אֱלֹהִים הִיא :
14	[יָדַעְתִּי כִּי כָּל־]אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים	הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם
	עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף	וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ
	וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה	שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו :
15	מַה־שֶּׁהָיָה	כְּבָר הוּא
	וַאֲשֶׁר לִהְיוֹת	כְּבָר הָיָה
	[וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף :]	
16	[וְעוֹד רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ]	
	מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט	שָׁמָּה הָרֶשַׁע
	וּמְקוֹם הַצֶּדֶק	שָׁמָּה הָרָשָׁע :
17	אָמַרְתִּי אֲנִי	בְּלִבִּי (לֵאמֹר)
	אֶת־הַצַּדִּיק וְאֶת־הָרָשָׁע	יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים
	כִּי־עֵת לְכָל־חֵפֶץ	וְ[עַ]לְכָל־הַמַּעֲשֶׂה [שָׁם] :
18	[אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי]	
	עַל־דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם	לְבָרָם הָאֱלֹהִים
	וְלִרְאוֹת שְׁהֶם בְּהֵמָה	הֵמָּה לָהֶם :
19	כִּי מִקְרֵה בְנֵי־הָאָדָם	וּמִקְרֵה הַבְּהֵמָה
	[וּ]מִקְרֶה אֶחָד לָהֶם	כְּמוֹת זֶה כֵּן־מוֹת זֶה
	וְרוּחַ אֶחָד לַכֹּל	וּמוֹתַר הָאָדָם [מִן־הַבְּהֵמָה]אָיִן
	[כִּי הַכֹּל הָבֶל :]	
20	הַכֹּל הוֹלֵךְ	אֶל־מָקוֹם אֶחָד
	הַכֹּל הָיָה	מִן־הֶעָפָר
	וְהַכֹּל שָׁב	אֶל־הֶעָפָר :

21 מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הָעֹלָה הִיא לְמָעְלָה
וְרוּחַ הַבְּהֵמָה הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לָאָרֶץ :
22 e כִּי מִי יְבִיאֶנּוּ f לִרְאוֹת בְּמֶה g שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו :
22 וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר יִשְׂמַח
הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו כִּי־הוּא חֶלְקוֹ (:)

* * *

In V. 1-9 lesen wir die **achte** Reflexion Kohelets : Alles hat seine Zeit und infolgedessen ist das menschliche Mühen vergeblich. — Die Stichen sind zweihebig.

V. 1. כֹּל « alles » steht hier nicht für die « ganze Welt », sondern, wie das parallele חֵפֶץ und die gleich folgenden Ausführungen zeigen, nur für die menschlichen Handlungen.

זְמָן « (bestimmte) Zeit » (LXX χρόνος) ist ein Aramaismus ; das Wort steht auch Neh. 2, 6 und Esth. 9, 27.

עֵת ist ebenfalls « Zeit » (LXX καιρός), im Sinne von « Stunde ».

חֵפֶץ ist hier soviel als « Geschäft », « Ding ».

תַּחַת הַשָּׁמָיִם würde den Stichus zu einem dreihebigen machen ; ich halte es nicht für ursprünglich.

Der Sinn des Distichon ist also nicht der, daß alles nur eine kurze Zeit dauert und daher vergänglich ist, sondern vielmehr : Alles geschieht zu seiner (von Gott) bestimmten Zeit. Vgl. Joan. 2, 4 : οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου.

V. 2. Es folgt nun die Aufzählung der verschiedenartigsten Tätigkeiten des Menschen, indem immer zwei entgegengesetzte zusammengestellt werden. Angefangen wird mit den beiden Endpunkten, dem Geborenwerden und dem Sterben.

לֵדֶת kann an und für sich aktiv als « Gebären » oder passiv als « Geborenwerden » aufgefaßt werden. In 7, 1 steht zwar für das Passivum הִוָּלֵד, aber es ist bekannt, daß der Infinitiv des Aktivum auch im Sinne eines Passivum gebraucht wird, wie לִטְבֹחַ Jer. 25, 34. Hier ist die Antithese schöner, wenn dem « Sterben » (מוּת) das « Geborenwerden » entgegengesetzt wird.

טַעַת « Pflanzen » kommt nur hier als Infinitiv von נָטַע vor, sonst steht נְטֹעַ (Is. 51, 16 ; Jer. 1, 10 al.).

נָטוּעַ « das Gepflanzte » ist hier überflüssig ; auch bei den folgenden Verben wird das Objekt ausgelassen.

V. 3. הרוג « das Töten » wird hier nicht vom Töten im Kriege gebraucht, weil dieser im V. 8 ausdrücklich genannt wird, sondern von der individuellen Exekution, wie z. B. bei der Blutrache.

Dem « Töten » wird das « Heilen » entgegengesetzt.

פרץ bedeutet eine Mauer oder ein Haus « einreißen ».

V. 4. Statt ספוד und רקוד lese ich analog zu den anderen Konstruktionen לספוד und לרקוד. ספד ist der Terminus technicus für die Totenklage; רקד « tanzen » mag hier wegen des Gleichklanges gesetzt worden sein.

V. 5. אבנים « Steine » halte ich nicht für ursprünglich, aber es ist doch eine gute alte Erklärung. Es handelt sich hier nach meinem Dafürhalten um das Werfen und Sammeln von Schleudersteinen. Andere denken an das Steinewerfen auf Äcker im Kriege, um sie unfruchtbar zu machen (vgl. 2 Reg. 3, 19. 25, wo die Israeliten die Äcker der Moabiter auf diese Weise unfruchtbar machen wollen: וישליכו איש אבנו); die gegenteilige Arbeit wäre das Entsteinen der Äcker nach dem Kriege. Über den vermeintlichen heraklitischen Einfluß siehe oben S. 45 f.

Statt כנוס lese ich לכנוס.

חבוק « umarmen » kann vom Umarmen, vom freundschaftlichen Begrüßen eines Mannes durch einen andern verstanden werden; so umarmte und begrüßte Laban den Jakob (ויחבק־לו) Gen. 29, 13, und der sterbende Jakob seine Söhne (ויחבק להם) Gen. 48, 10. Es kann sich aber auch auf Liebkosungen der Frauen beziehen; das Fernsein von Umarmungen könnte dann mit Rücksicht darauf gesagt sein, daß die Juden zur Zeit des Menstruum etc. die geschlechtliche Umarmung mieden.

מחבק ist wieder ein späterer Zusatz zu לרחק « Fernsein ».

V. 6. Das Suchen und Verlieren, Bewahren und Wegwerfen wird sich auf materielle Güter und Schätze beziehen.

V. 7. « Zerreißen und Nähen hat seine Zeit ». Dies bezieht sich auf das Zerreißen des Kleides zum Zeichen der Trauer, was bei Sterbefällen (Gen. 37, 29. 34; 44, 13) und Landeskalamitäten (Is. 36, 22 al.) geschah. Nach der Trauerzeit wurde der Riß wieder zusammengenäht.

« Schweigen und Reden hat seine Zeit ». Während in der Freude die Zunge voll Jubels ist (Ps. 126, 2), schweigt der Trauernde am liebsten (2 Reg. 2, 3. 5; Ps. 39, 3. 10; Job. 2, 13).

V. 8. Auch die Liebe und der Haß und die daraus entspringenden feindseligen oder friedlichen Bestrebungen haben ihre Zeit.

מלחמה « Krieg » und שלום « Friede » sind die einzigen Substantiva in der Reihe der Gegensätze. Pfleiderer (siehe oben S. 46) sieht darin heraklitischen Einfluß, da bei Heraklit Krieg und Friede im emi-

nenten Sinn als Substantiva figurieren ; aber die Sache läßt sich anders erklären : für « Krieg » konnte man noch לְהִלָּחֵם sagen, aber für den « Frieden » war der entsprechende Verbalausdruck nicht leicht zu finden ; לְהַשְׁלִים würde mehr « Frieden schließen » bedeuten. Vielleicht handelt es sich überhaupt um einen Volksspruch.

V. 9 enthält die Schlußfolgerung : warum sich also abmühen ? Der Erfolg hängt ja nicht vom Bemühen ab, sondern von den günstigen Umständen ; vgl. 1, 3.

Über die vermeintliche Abhängigkeit dieser Gegensatztafel von Heraklit siehe oben S. 42 f., von der Stoa S. 46.

Vgl. den Grundsatz des Pittacus (Diogenes Laert. I, 79) : καιρὸν γνῶθι ; Theognis (402) : Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν. καιρὸς δ᾽ ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος. Timon (Athenaei Deipnosophistarum ed. Meineke II, 14, 25) : ὥρα ἐρᾶν, ὥρα δὲ γαμεῖν, ὥρα δὲ πεπαῦσθαι. Marcus Aurelius XII, 23 : τὸν δὲ καιρὸν καὶ τὸν ὅρον δίδωσιν ἡ φύσις.

V. 10-13 enthält die **neunte** Reflexion Kohelets : Gott hat alles schön geschaffen und hat dem Menschen die Einsicht gegeben, das göttliche Werk zu erkennen, wenngleich nicht vollständig. Das Beste für den Menschen ist, sich zu freuen. Diese Reflexion schließt sich an die vorhergehende an, weil sie mit der menschlichen Mühe anfängt und das Streben nach der Erkenntnis der Welt für eine dem Menschen auferlegte, aber zum Teil erfolglose Mühe erklärt. — Die Stichen sind zweihebig.

V. 10. Über עִנְיָן « Mühe », « Plage » ; siehe zu 1, 13.

Die Mühe, womit der Mensch sich abmüht, wird vom Verfasser für einen den Menschen von Gott gegebenen Trieb erklärt.

V. 11. Gott hat alles « schön » (יָפֶה) gemacht ; יָפֶה scheint hier wie syr. ܫܰܦܺܝܪܳܐ und griech. καλός dasselbe wie טוֹב « gut » zu bedeuten. Es ist hierin ein Anklang an Gen. 1, wo die von Gott geschaffenen Dinge gut (טוֹב) und sehr gut (טוֹב מְאֹד) genannt werden.

Das Suffix in בְּעִתּוֹ « zu seiner Zeit » muß sich auf הַכֹּל beziehen ; der Gedanke ist also, daß Gott alles schön gemacht hat und zwar in der Zeit, die jedem Dinge konveniert. Vielleicht ist hier auf die Zeiten für die verschiedenen Geschäfte (3, 1-8) Rücksicht genommen.

Zu בְּעִתּוֹ vgl. Ps. 104, 27 ; 145, 15. Zur Sentenz vgl. Ecclus 39, 16 :

מעשי אל כלם טובים
לכל צורך בעתו יספיק :

« Auch הָעֹלָם gab er in ihr Herz » ist eine crux interpretum. Die hauptsächlichsten bisher vorgeschlagenen Erklärungen sind die folgenden :

Die einen sehen in עֹלָם « die Unsterblichkeit » und beziehen es auf das in des Menschen Herz gelegte desiderium aeternitatis. So schreibt

dazu Frz. Delitzsch (S. 264) : « In der Tat zeigt das Treiben der Menschen, daß ihr innerstes Bedürfnis durch Zeitliches nicht gestillt werden kann. Er ist ein zeitlich beschränktes, aber innerlichst auf das Ewige bezogenes Wesen. Das Vergängliche gewährt ihm keinen Halt, es schwemmt ihn fort wie ein reißender Strom und drängt ihn, sich durch Erfassung des Ewigen zu retten. Es ist aber nicht sowohl die praktische als die intellektuelle Seite dieser Mitgift und dieses eigentlichen Adels menschlicher Natur, welche Kohelet hier in Betracht zieht. Es genügt dem Menschen nicht zu erkennen, daß alles Einzelne, was geschieht, seine gottgeordnete Zeit hat — es ist ihm der Trieb natureigentümlich, über dieses bruchstückartige Erkennen hinauszugelangen und die Ewigkeit mit seinem Wissen zu umspannen, dahin geht sein Streben ». Aber die Unsterblichkeit kann hier nicht gemeint sein, weil עלָם sie nicht so einfach ausdrückt, dann weil Kohelet nur die Scheol annimmt, und schließlich weil das gleich folgende « nur daß u. s. w. » damit in keinem Zusammenhange ist.

Nach Wildeboer (S. 133) bezeichnet hier Kohelet mit עלָם das Göttliche, das Gott in den Menschen gelegt hat. Seine Gedanken seien noch bei Gen. 1, und zwar denke er wahrscheinlich an das Bild Gottes im Menschen Gen. 1, 26 f. Er gebe hier alles zu, was er in seiner Jugend zu glauben gelehrt wurde. Es sei die Idee der Ewigkeit gemeint, d. i. das Streben und Vermögen sie sich vorzustellen. Aber das wäre von Kohelet zu unklar ausgedrückt. Das ist auch nicht die erste Bedeutung des Ebenbildes Gottes im Menschen ; vgl. mein « Alttestamentliches », S. 1-15.

Nach Siegfried ist « die zukünftige Zeit » gemeint, wie עלָם auch 2, 16 ; 9, 6 ; 12, 5 gebraucht werde. Aber auch dies entspricht hier nicht dem Kontexte.

Andere denken an den Mikrokosmos (עלָם = Welt) : Gott habe den Menschen zu einem Mikrokosmos gemacht, in dem die ganze Welt sich wiederspiegle. Das wäre jedoch zu unklar ausgedrückt.

Für Knobel ist עלָם = « Welt » und dann « Weltsinn » ; er vergleicht Is. 2, 6 מָלְאוּ מִקֶּדֶם « sie sind voll vom Morgenlande », d. h. von Dingen des Morgenlandes, sie beschäftigen sich damit. In Is. 2, 6 scheint jedoch der Text nicht gut erhalten zu sein, so daß man ihn nicht als Beleg anführen kann (vielleicht ist darin gesagt : sie haben ihr Land mit Blut gefüllt). Außerdem stimmt der « Weltsinn » wenig zu dem Kontexte.

Hitzig las עֶלֶם « Wissenschaft », « Weisheit » (vgl. arab. عِلْم) für עלָם ; Grätz übersetzt « Unwissenheit » (von עלָם « verheimlichen »)

und beruft sich auf das Targum, welches die Stelle erklärt : Auch den Todestag hat er vor ihnen versteckt, damit das, was dem Menschen am Ende begegnen wird, ihm nicht von Anfang an bekannt sei.

Kamenetzky (ZATW 1904, S. 238) liest הֶעָמָל und übersetzt : « Gott belastete das Menschenherz mit Mühsal, damit der Mensch keine Muße habe, das Werk Gottes in seinem ganzen Umfange ausfindig zu machen ». Aber diese Änderung ist unbegründet.

Haupt (Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel, S. 17. 29) übersetzt : « Er hat eine Verhüllung (*haʿlêm*) auf ihren Verstand gelegt », d. h. er hat ihr geistiges Auge verschleiert.

Ich übersetze עֹלָם mit « Welt » (vgl. « mundum » der Vulgata), obgleich das hebr. Wort, so weit es uns bekannt ist, sonst erst im nachbiblischen Hebräisch in dieser Bedeutung gebraucht wird. Bei Ḳohelet ist dies nicht der einzige derartige Fall, wir finden bei ihm im Gegenteil oft diesen neuen Sprachgebrauch. Daß עֹלָם schon in der Zeit vor Christus die « Welt » bezeichnete, scheint mir aus Sap. 13, 9 hervorzugehen, wo αἰών, das עֹלָם entspricht, für « die Welt » steht. Der Umstand, daß Ḳohelet sonst mit עֹלָם die Zukunft bezeichnet, ist jedenfalls kein entscheidender Grund gegen meine Erklärung, da bei ihm dasselbe Wort öfters in verschiedenen Bedeutungen vorkommt. So ist לָמָּה 2, 15 = « wozu », « warum », während es 5, 5 für « daß nicht » steht.

Wenn diese Erklärung richtig ist, so behauptet Ḳohelet, daß Gott die Welt in unser Herz, in unseren Verstand gelegt, d. h., daß der Mensch die Welt erkennt. Man kann darin eine Anspielung an Gen. 2, 19 f. sehen, wo Adam die Tiere benennt, was eine gewisse Erkenntnis der Welt voraussetzt. Eine ähnliche Anspielung steht in 3, 11 und eine weitere in 7, 29.

Vgl. Cicero (De natura deor. II, 14. 37) : « Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum ».

מִבְּלִי אֲשֶׁר ist einschränkend : « nur daß ».

Der Mensch erkennt die Werke Gottes, die Welt, aber nicht vollständig, da er sie nicht מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף « von Anfang bis zu Ende » durchdringt. Auch dies mag mit Rücksicht auf die 3, 1 ff. erwähnten Zeiten gesagt sein.

אֲשֶׁר־עָשָׂה gehört zu den späteren Einschüben ; es wurde öfters nach מַעֲשֶׂה eingesetzt.

V. 12. בָּם ist überflüssig und macht den Stichus zu lang ; 2, 24 hatten wir zwar ähnlich בָּאָדָם, aber wir hatten genügende Gründe, dafür לָאָדָם einzusetzen. Auch dieses בָּם mag übrigens ein Schreibfehler für בָּאָדָם sein.

וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו wird jetzt von den Exegeten übersetzt : « und sich gütlich tun in seinem Leben », weil es dem לִשְׂמוֹחַ « sich freuen » entsprechen muß ; man sieht darin infolgedessen einen Gräzismus = εὖ πράττειν (« gut daran sein »). Aber meine Zerlegung der Stichen zeigt, daß dieser Stichus überschüssig ist. Er ist einfach Zusatz eines Lesers, der das « sich freuen in diesem Leben » mildern wollte. Dann müssen aber die Worte ihren gewöhnlichen Sinn haben : « und Gutes zu tun in seinem Leben ».

V. 13. וְגַם steht adversativ = « aber auch ».

כָּל־הָאָדָם ist hier nicht « alle Menschen », sondern « jeder der Menschen ».

Zu רָאָה טוֹב vgl. 2, 1.

Daß der Genuß eine Gabe Gottes ist, fanden wir auch in 2, 24 ff.

V. 14 und 15 bilden die **zehnte** Reflexion : Was Gott gemacht hat, dauert ewig, und der Mensch kann nichts dazu hinzutun und nichts davon wegnehmen. Auch ist alles schon dagewesen. — Die Stichen sind zweihebig.

V. 14. יָדַעְתִּי כִּי כָּל־ ist einer von den Einschüben, deren Zweck ist, die Sentenzen einzuleiten.

Der hier ausgedrückte Gedanke, daß an den Werken Gottes nichts zu ändern sei, hängt mit dem Inhalt der beiden vorhergehenden Reflexionen zusammen. Als Zweck der Unabänderlichkeit in den Werken Gottes wird angegeben, daß man sich vor Gott fürchte (שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו). Die Furcht steht hier, wie oft im Alten Testamente, für die Ehrfurcht, welche der Mensch Gott zu erweisen hat.

Zum Gedanken, daß die Werke Gottes für die Ewigkeit bestimmt sind, vgl. 1, 4 ; Is. 46, 10 ; Ps. 33, 11 ; Ecclus 18, 6 : « Da gibt es nichts abzuziehen und nichts hinzuzuzählen, und es ist nicht möglich, die Wunderwerke des Herrn zu erforschen ». Pfleiderer (l. c. S. 277 Anm.) vergleicht hierzu die Stelle von Pseudohippokrates : Τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι διέθεσαν, οὐδέκοτε κατὰ τωὐτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ διέθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθά.

V. 15. Zu אֲשֶׁר לִהְיוֹת « quod futurum est » vgl. Kautzsch, Hebr. Grammatik[26], § 114 i.

Zu dieser Sentenz : Was ist und sein wird, das war schon, vgl. 1, 9 ff.

וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף muß mit LXX, Aq., Symm., Syr., Targ. übersetzt werden : « Und Gott sucht den Verfolgten ». Das stimmt freilich nicht zum Kontext, so daß die neueren Kommentatoren übersetzen : « Und Gott sucht Verdrängtes, Verschwundenes », d. h. er sucht wieder auf, was vorübergejagt ist ; vgl. die Übersetzung der

Vulgata : « Deus instaurat, quod abiit ». נִרְדָּף wäre in dieser Bedeutung ein ἅπαξ λεγόμενον. Nein, es ist mit den alten Versionen zu übersetzen ! Die Sentenz paßt freilich nicht zum Kontext, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil der Stichus nicht ursprünglich ist, wie das Metrum beweist ; denn er hat nicht zwei Hebungen, wie die anderen Stichen, sondern drei. Der Zusatz mag von einem Verfolgten stammen, der hier seiner Überzeugung Ausdruck gibt, daß Gott sich des Verfolgten annehme. Vgl. Ecclus 5, 3 כי ייי מבקש נרדפים.

V. 16-22 lesen wir die **elfte** Reflexion Kohelets : Man sieht hier in der Welt viel Ungerechtigkeit, aber Gott wird den Gerechten und den Ungerechten richten. Er hat ja für alle Handlungen eine Zeit bestimmt, um die Menschen zu prüfen und ihnen zu zeigen, daß sie nur Vieh sind. Der Mensch hat dasselbe Schicksal wie das Vieh. Infolgedessen gibt es für den Menschen nichts Besseres, als sich hier auf Erden zu freuen. — Diese Betrachtung, eine Art Mosaik, besteht aus mehreren Teilen, deren jeder sein Metrum hat. Es gibt hier vierhebige Disticha (V. 16 und 17 a b c d), dann fünfhebige (V. 17 e f, V. 18 und 19), nachher wieder vierhebige (V. 20 und 22 a b c d), und daneben hat es sechshebige Tristicha (V. 21 und 22 e f g).

V. 16. Ob die Einleitungsformel וְעוֹד רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ « und ferner sah ich unter der Sonne », ursprünglich sei, bezweifle ich, da תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ in unserem Buche sonst nur eine Hebung hat, wonach wir hier im ganzen drei Hebungen und somit einen Stichus haben, der von den folgenden abweicht.

Kohelet betrachtet die Menschenwerke und findet Verdrehung des Rechtes ; die zwei Disticha haben ganz die Natur eines Sprichwortes :

« Die Stätte des Rechts, — dort ist Frevel,
Und die Stätte der Gerechtigkeit, — dort ist Frevel ».

מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט ist die Stätte, wo das Gericht zu geschehen pflegt.
שָׁמָּה steht für שָׁם.

Für das zweite הָרָשָׁע « Frevel » wäre man geneigt, mit Grätz הַפֶּשַׁע « Sünde », « Gottlosigkeit » zu lesen.

Die LXX übersetzen :

εἶδον . . . τόπον τῆς κρίσεως,
ἐκεῖ ὁ ἀσεβής·
καὶ τόπον τοῦ δικαίου.
ἐκεῖ ὁ εὐσεβής.

V. 17. Nach בְּלִבִּי setze ich לֵאמֹר ein, um den zweiten Stichus zu ergänzen ; auslassen kann man die Worte nicht, weil die Verbindung

mit dem folgenden « den Gerechten und den Sünder wird Gott richten », mangelhaft wäre.

Mit כִּי־עֵת fängt ein neuer Teil an.

Zu חֵפֶץ « Geschäft », « Handlung », vgl. 3, 1.

Der zweite Stichus (וְעַל כָּל־הַמַּעֲשֶׂה שָׁם « und über jede Handlung dort ») ist verdorben. שָׁם stimmt nicht zum Vorhergehenden, weshalb viele שָׂם « posuit » lesen wollen. Weil das Wort bei den LXX fehlt, so lasse ich es aus. Dann stand aber wahrscheinlich וּלְכָל־הַמַּעֲשֶׂה, entsprechend dem לְכָל־חֵפֶץ.

V. 18. אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי wurde von einem Schreiber hinzugesetzt, der den Zusammenhang nicht mehr verstand. Der Zusammenhang ist folgender: Gott hat für jedes Unternehmen eine Zeit bestimmt, um den Menschen, der die Zeiten nicht vollständig kennt, zu prüfen.

עַל־דִּבְרַת « um .... willen », « wegen » findet sich außer bei Ḳohelet nur noch Ps. 110, 4.

בָּרָם ist inf. Qal. von בָּרַר « prüfen » (und das Suffix 3. pers. plur.).

וְלִרְאוֹת heißt « und daß sie sehen »; LXX, Peš., Vulgata lasen Hiphʿîl: וְלַרְאוֹת (= וּלְהַרְאוֹת), « und um sie sehen zu lassen », was besser ist.

הֵמָּה לָהֶם « sie für sich selbst ». Bei Oort (l. c. S. 92) und Siegfried (S. 43) wird vorgeschlagen, die beiden Worte zu streichen; הֵמָּה sei nur Dittographie (zu בְּהֵמָה) und לָהֶם spätere Glosse, die einen Sinn hineinbringen sollte. Aber dadurch würde ein Stichus fehlen, wie meine Zerlegung des Stückes es zur Evidenz beweist. Außerdem meint ja Ḳohelet nicht, daß der Mensch nicht mehr ist als Vieh, sondern er ist es nur in bezug auf Einiges. Zur Sentenz vgl. Ps. 49, 13. 21 (der Mensch wird gleich dem Vieh) und Job 18, 3 (Warum sind wir vor dir wie Vieh geachtet?).

V. 19. מִקְרֶה « Geschick » ist von den Masoreten durch Segol vokalisiert, um die Gleichstellung von Mensch und Vieh hinweg zu exegesieren; denn nach dem von ihnen punktierten Texte ist zu übersetzen: « ein Zufall ist der Mensch und ein Zufall ist das Vieh », d. h. sie sind zufällige Wesen. Vgl. die Worte Solons zu Krösus (Herodot I, 32): πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή. Aber der ganze Kontext spricht für מִקְרֵה (stat. constr.): denn das Schicksal des Menschen ist wie das Schicksal des Viehes.

Für וּמִקְרֵה ist es nicht notwendig, כְּמִקְרֵה zu schreiben; denn das ו hat schon den Wert von כְּ, da es hier zur Vergleichung steht wie sonst öfters, z. B. Job 5, 7; 11, 12; 12, 11; Prov. 25, 25; Ḳoh. 5, 2. Im dritten Stichus ist aber das ו vor מִקְרֶה auszulassen.

Zu « und ein Odem ist allen » vgl. Ps. 104, 30. Kohelet macht hier nicht den Unterschied, wie er Gen. 2, 7 mit der נִשְׁמַת חַיִּים gemacht wird.

מוֹתָר ist « Vorzug ».

מִן־הַבְּהֵמָה macht den Stichus zu lang ; dieser Zusatz ist nicht notwendig, da der Sinn auch ohne ihn klar ist.

כִּי הַכֹּל הָבֶל ist hier wie oft erst später eingesetzt worden.

Wildeboer bemerkt zu diesem Verse : « Krasser kann die Unsterblichkeit des Menschen nicht geleugnet werden ». Ähnlich äußern sich viele andere Exegeten. Unsere Ansicht siehe in der Einleitung S. 76 ff.

Vgl. Lucretius (De rer. nat. I, 113 ss.) :

> « Ignoratur enim, quae sit natura animaï,
> Nata sit, an contra nascentibus insinuetur,
> Et simul intereat nobiscum morte diremta,
> An tenebras Orci visat vastasque lacunas,
> An pecudes alias divinitus insinuet se ».

V. 20 enthält drei vierhebige Disticha ; er ist als ein neuer Teil dieser Betrachtung anzusehen.

הַכֹּל « alles » bezieht sich auf Menschen und Tiere.

Mit אֶל־מָקוֹם אֶחָד « an denselben Ort » ist die Erde gemeint, in die Mensch und Tier zurückkehren ; das bestätigen die beiden folgenden Disticha. Es ist hier also nur gesagt, daß der Mensch stirbt, ebenso wie das Vieh. Der Mensch geht dann nach hebräischer Anschauung in die Scheol ; die Tiere dagegen begeben sich nicht in dieselbe. Siegfried meint, Kohelet leugne hier die Scheol ; das ist aber gar nicht der Fall.

מִן־הֶעָפָר « aus Staub » sind nach hebräischer Vorstellung auch Tiere gebildet (Gen. 1, 24 ; 2, 19) und sie empfangen ihren Lebensodem von Gott (Ps. 104, 30) ; darum lösen sie sich dann wieder in die Erde auf (Ps. 104, 29). Vgl. Ecclus 40, 11 : « Alles, was von der Erde ist, kehrt zur Erde zurück und, was von der Höhe ist, zur Höhe ».

שָׁב ist partic. act. ; vgl. Gen. 3, 19.

Lucret. (De Rer. Natura V, 259) nennt die Erde :

« Omniparens eadem rerum commune sepulcrum ».

V. 21 enthält sechshebige Tristicha ; er ist also für einen neuen Teil der Betrachtung zu halten.

Kohelet kennt die Lehre seiner Zeit, daß der Geist des Menschen nach oben steige (vgl. oben S. 80 f.), aber ihm erscheint diese neue Unsterblichkeitslehre nicht als sicher, er hält an der altjüdischen Anschauung von der Scheol fest.

מִי יוֹדֵעַ « wer weiß » drückt nicht gerade eine Verneinung aus, (vgl. 2, 19), wohl aber einen Zweifel.

לְמַטָּה « abwärts », « nach unten ».

Vielfach meint man, daß die Masoreten הָעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת auf diese Weise punktiert haben, um die Fragepartikel verschwinden und an ihrer Stelle einen Artikel vermuten zu lassen. Aber vor Gutturalen hat die Fragepartikel auch sonst ein Qameṣ (Num. 16, 31 ; Deut. 20, 19 ; Ri. 6, 21) und vor י ein volles Pathach mit darauffolgendem Dagesch Lev. 10, 19.

Gleich nach V. 21 ist der Schluß von V. 22 zu lesen, weil er ebenfalls ein Tristichon ist :

כִּי מִי יְבִיאֶנּוּ   לִרְאוֹת בְּמֶה   שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו

« Denn wer wird ihn dahin bringen, das zu sehen, was nach ihm sein wird » ? d. h. wer kann dem Menschen sagen, was mit ihm nach seinem Tode geschehen wird ? Sollte diese meine Umstellung nicht richtig sein, so würde ich, im Gegensatz zu anderen Exegeten, רְאוֹת בְּ auch hier für « genießen » halten.

Winckler (Altor. Forschungen, erste Reihe, S. 351) liest יְבִינֶנּוּ (« denn wer kann ihn lehren, daß er sehe, was nach ihm sein wird ») für יְבִיאֶנּוּ ; aber diese Korrektur ist nicht notwendig.

V. 22. Die übrigbleibenden zwei vierhebigen Disticha enthalten wieder die öfters vorkommende Schlußfolgerung : Das Beste für den Menschen ist daher, sich hier auf Erden zu freuen. Weil die Disticha hier die Tristicha sprengen, so könnte man daran zweifeln, ob die ersteren ursprünglich hier standen.

Übersetzung :

1 Alles hat seine Zeit,
Und jedes Geschäft hat seine Stunde.
2 Das Geborenwerden hat seine Zeit,
Und das Sterben hat seine Zeit.
Das Pflanzen hat seine Zeit,
Und das Ausreißen hat seine Zeit.
3 Das Töten hat seine Zeit,
Und das Heilen hat seine Zeit.
Das Einreißen hat seine Zeit,
Und das Aufbauen hat seine Zeit.
4 Das Weinen hat seine Zeit,
Und das Lachen hat seine Zeit.
Das Klagen hat seine Zeit,
Und das Tanzen hat seine Zeit.

5 Das Hinwerfen (von Steinen) hat seine Zeit,
Und das Sammeln (von Steinen) hat seine Zeit.
Das Umarmen hat seine Zeit,
Und das Fernsein (von Umarmungen) hat seine Zeit.
6 Das Suchen hat seine Zeit,
Und das Verlieren hat seine Zeit.
Das Bewahren hat seine Zeit,
Und das Wegwerfen hat seine Zeit.
7 Das Zerreißen hat seine Zeit,
Und das Nähen hat seine Zeit.
Das Schweigen hat seine Zeit,
Und das Reden hat seine Zeit.
8 Das Lieben hat seine Zeit,
Und das Hassen hat seine Zeit.
Der Krieg hat seine Zeit,
Und der Friede hat seine Zeit.
9 Welchen Gewinn hat der Arbeitende
Davon, daß er sich abmüht ?

10 Ich sah die Plage,
Welche Gott auferlegt hat
Den Menschenkindern,
Sich damit abzuplagen.
11 Alles hat er gemacht
Schön zu seiner Zeit,
Auch die Welt
Hat er in ihr Herz gelegt,
Doch so, daß nicht
Durchdringe der Mensch
Das Werk Gottes
Von Anfang bis zu Ende.
12 So erkannte ich denn, daß es nichts Besseres gibt.
Als sich zu freuen.
13 Aber auch das, daß jemand
Esse und trinke
Und Gutes genieße bei all seiner Mühe,
Ist eine Gabe Gottes.

14 Was Gott tut,
Besteht auf ewig.

Dazu kann man nichts hinzufügen
Und nichts davon wegnehmen.
Und Gott hat (es so) getan,
Damit man sich vor ihm fürchte.
15 Das, was geschieht,
War bereits da,
Und was sein wird,
Ist schon dagewesen.

16 Die Stätte des Rechts, —
Dort ist Frevel!
Und die Stätte der Gerechtigkeit, —
Dort ist Frevel!
17 Ich sprach
In meinem Herzen also:
Den Gerechten und den Frevler
Wird Gott richten.
Denn eine Zeit gibt es für jegliches Geschäft
Und für jegliches Tun,
18 Wegen der Menschenkinder,
Damit Gott sie prüfe
Und zeige, daß sie nur Vieh sind,
Sie für sich.
19 Denn das Geschick der Menschenkinder
Ist wie das Geschick des Viehes;
Ein und dasselbe Geschick haben sie:
Wie dieses stirbt, so sterben jene!
Und einen Odem haben alle,
So daß der Mensch keinen Vorzug hat.
20 Alles geht
An einen Ort
Alles ist geworden
Aus dem Staube,
Und alles kehrt zurück
Zum Staube.
21 Wer weiß,
Ob der Odem des Menschen
Aufsteigt zur Höhe,
Und ob der Odem des Viehes
Hinabfahre
Nach unten, zur Erde.

22 e Denn wer wird ihn dahin bringen,
f Das zu sehen,
g Was nach ihm sein wird ?
22 a So sah ich denn, daß es nichts Besseres gibt,
b Als daß sich freue
c Der Mensch an seinen Werken ;
d Denn das ist sein Anteil.



VIERTES KAPITEL.

1	וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה	אֶת־כָּל־הָעֲשֻׁקִים [אֲשֶׁר נַעֲשִׂים] תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
	וְהִנֵּה | דִּמְעַת הָעֲשׁוּקִים	וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם
	וּמִיַּד עֹשְׁקֵיהֶם כֹּחַ	וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם :
2	וְשַׁבֵּחַ(תִּי) אֲנִי אֶת־הַמֵּתִים	שֶׁכְּבָר מֵתוּ
	מִן־הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה	חַיִּים עֲדֶנָה :
3	וְטוֹב מִשְּׁנֵיהֶם (שִׁבַּחְתִּי)	אֵת אֲשֶׁר־עֲדֶן לֹא הָיָה
	אֲשֶׁר לֹא־רָאָה אֶת־[הַמַּעֲשֶׂה] הָרָע	אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ :
4	וְרָאִיתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עָמָל	וְאֵת כָּל־כִּשְׁרוֹן הַמַּעֲשֶׂה
	כִּי הִיא קִנְאַת־אִישׁ מֵרֵעֵהוּ	גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ :
5	הַכְּסִיל חֹבֵק אֶת־יָדָיו	וְאֹכֵל אֶת־בְּשָׂרוֹ (לֵאמֹר) :
6	טוֹב מְלֹא (הַ)כַּ(ף) נָחַת	מִמְּלֹא חָפְנַיִם עָמָל [וּרְעוּת רוּחַ] :
7	וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה	הֶבֶל (וּרְעוּת רוּחַ) תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ :
8	יֵשׁ אֶחָד וְאֵין שֵׁנִי	גַּם בֵּן וָאָח אֵין־לוֹ
	וְאֵין קֵץ לְכָל־עֲמָלוֹ	גַּם־עֵינ[יו] לֹא־תִשְׂבַּע עֹשֶׁר
	וּלְמִי | אֲנִי עָמֵל	וּמְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה
	[גַּם־זֶה הֶבֶל וְעִנְיַן רָע הוּא :]	
9	טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן־הָאֶחָד	אֲשֶׁר יֵשׁ־לָהֶם שָׂכָר טוֹב [בַּעֲמָלָם] :

10	כי אם־יפל[ו] האחד	(השני) יקים את־חברו
	ואילו האחד שיפל	ואין שני להקימו :
11	[גם]אם־ישכבו שנים וחם להם	ולאחד איך יחם :
12	ואם־יתקף[ו] האחד	השנים יעמדו נגדו
	והחוט המשלש	לא במהרה ינתק :
13	טוב ילד מסכן וחכם	ממלך זקן וכסיל
	אשר לא־ידע	להזהר עוד :
14	כי־מבית הסורים	יצא למלך
	כי גם במלכותו	נולד רש :
15	ראיתי את־כל־החיים	המהלכים תחת השמש
	עם הילד השני	אשר יעמד תחתיו :
16	אין־קץ לכל־העם	[לכל] אשר־היה לפניהם
	גם האחרונים	לא ישמחו־בו
	כי גם־זה	הבל ורעיון רוח :

* * *

Die **zwölfte** Reflexion (V. 1-3): In der Welt gibt es viele Bedrückungen, ohne daß es für die Bedrückten einen Tröster gibt. Daher preise ich die Toten, noch mehr aber solche, die nie geboren wurden. — Die Disticha sind sechs- und fünfhebig.

V. 1. In ושבתי אני ואראה dient שוב zur Umschreibung von «wieder»: «Und wiederum sah ich»; vgl. ועוד ראיתי 3, 16.

Das erste העשקים wird allgemein für ein abstraktes Pluraletantum («Bedrückungen») gehalten, wie es auch Am. 3, 9 und Job 35, 9 gebraucht wird, wogegen das העשוקים im dritten Stichus als ein partic. pass. («Bedrückte») angesehen wird. Es ist möglich, daß dem so sei, da wir bei Kohelet öfters solche Übergänge von einer Bedeutung zu einer anderen konstatieren. Aber ich muß bemerken, daß an ersterer Stelle doch nur mit Rücksicht auf אשר נעשים («die geschehen») «Bedrückungen» übersetzt werden muß. Weil aber das Metrum erfordert, daß man אשר נעשים streiche, so könnte man auch dort «Bedrückte» stehen lassen.

דמעת « Träne » steht kollektiv ; vgl. Is. 25, 8 : דמעה מעל כל־פנים und Cicero (De Partit. 17) : « Cito arescit lacryma praesertim in malis alienis ».

ואין להם מנחם « und sie haben keinen Tröster » kommt hier zweimal vor. Man ist versucht, für das zweite מנחם ein anderes Wort einzusetzen ; so hat schon die Vulgata « consolator » und « auxilium », Renan (S. 152) schlug für das zweite מנחם ein מצילהם vor, Oort (p. 93) עֹזר, Siegfried (S. 45) will den ganzen zweiten Stichus streichen, da « hier ואין מציל am Platze gewesen wäre ». Nein, streichen kann man den Stichus nicht, weil der Parallelismus dadurch aufgehoben würde. An eine Korrektur des Textes kann man zwar denken, aber notwendig ist sie nicht ; denn Kohelet wiederholt auf dieselbe Weise in 3, 16 שמה הרשע.

« Und aus der Hand ihrer Bedrücker כֹּח (*Gewalt*) » ist etwas eigentümlich, da כֹּח nur hier in diesem Sinne vorkommt.

« Bei der Unterdrückung kann entweder speziell an das Treiben der Vornehmen oder allgemein an das brutale Hervortreten des Egoismus und der Habsucht gedacht sein » (Wildeboer).

V. 2. ושבח אני « da pries ich glücklich » ; שבח wird von einigen für ein Partizipium Piʿēl (wobei מ ausgelassen wäre) gehalten, von anderen für ein Adjektivum verbale, und wieder von anderen für einen infinitivus absolutus, als Fortsetzung des Verbum finitum. אני ist das Subjekt dazu. Mich führt gerade das אני zur Annahme, daß ihm wie sonst bei Kohelet in ähnlichen Fällen die 1. Person perf. vorausging, und ich lese demnach ושבחתי.

מן־החיים übersetzt Siegfried « gegenüber (= im Vergleich zu) den Lebenden » ; das מן sei nicht als eigentliches מן comparativum zu fassen, da Kohelet die Lebenden gar nicht glücklich preist. Siegfried meint nämlich, daß die Stellen, in denen die Lebenden den Toten vorgezogen werden, von einem anderen Kohelet seien ; aber das läßt sich nicht nachweisen. Da ferner Siegfried den V. 3 übersetzt : « Und glücklicher als sie beide (die Toten und die Lebenden) pries ich denjenigen, der noch gar nicht ins Dasein getreten ist », so widerspricht er schließlich sich selber.

עדנה ist aus עד und הנה « ad huc » kontrahiert.

V. 3. Nach משניהם fordert nicht bloß der Sinn, sondern auch das Metrum, daß man שבחתי wiederhole.

עדן ist aus עד־הן « adhuc » kontrahiert.

המעשה macht den Stichus zu lang, הרע genügt vollständig (vgl. Gen. 44, 34 ; Job 2, 10 ; 30, 26 al.).

Zur Sentenz vgl. 7, 1; Job 3, 1 ff.; Herodot (1, 31): Διέδεξέ τε ... ὁ Θεός, ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν: Menander: Ζωῆς πονηρᾶς θάνατος αἱρετώτερος. Theognis (425-428):

> Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον
> μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου·
> φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
> καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

Sophokles (Oed. Col. 1225 ff.):

> Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ,
> βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥκει,
> πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.

Cicero (Tusc. 1, 48, die Sentenz wird dem Silenus zugeschrieben): «Non nasci homini longe optimum esse; proximum autem quam primum mori».

Die **dreizehnte** Reflexion (V. 4-6): Hier auf Erden arbeitet man aus Eifersucht; aber auch der Faule handelt nicht gut, da er sich zu Grunde richtet. — Vier sechshebige Disticha.

V. 4. Über כִּשְׁרוֹן «Fleiß» siehe zu 2, 21.

קִנְאַת־אִישׁ מֵרֵעֵהוּ «Eifersucht des Einen gegen den Andern» hält Ḳohelet für das Motiv der Mühe und des Fleißes. Viele Sätze in unserem Buche sind nicht absolut, sondern relativ zu verstehen; auch dieser Satz wird Ausnahmen zulassen.

Einen solchen Fleiß nennt Ḳohelet mit Recht «Eitelkeit und Haschen nach Wind».

V. 5. Zum ersten Stichus vgl. Prov. 6, 10; 24, 33 (an beiden Stellen werden die Hände zum Schlafen zusammengelegt); zum zweiten Stichus (dem Körper zu leiden geben, sich zu Grunde richten) vgl. Is. 9, 19; 49, 26; vgl. auch Ps. 27, 2; Mich. 3, 3; Zach. 11, 16.

«Der Tor legt die Hände zusammen und verzehrt sein eigenes Fleisch» könnte als Einspruch gegen das im V. 4 Gesagte aufgefaßt werden im Sinne von: Es mag ja sein, daß der Arbeitsame aus Eifersucht handelt, aber der Faule bereitet sich selbst seinen Untergang. Es ist jedoch eine Frage, ob hier חֹבֵק ursprünglich sei; schon Winckler (Altorientalische Forschungen, erste Reihe S. 451 f.) vermutete an dessen Stelle ein Verbum, das «abmühen» bedeutet; dann könnte man denken, daß hier vielleicht (מְ)חַבֵּל «verdirbt», «richtet zu Grunde» stand (das Verbum kommt 5, 5 vor). Vgl. die ägyptischen Äußerungen über die Hände der Arbeiter (bei Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I, Paris 1805, S. 311 ff.).

Oder ist es eine Erklärung zu der erwähnten Eifersucht ? Es hieße dann : Wenn einer sieht, wie der andere Erfolg hat, so legt er (aus Eifersucht) die Hände zusammen und verzehrt sich vor Ärger. Doch ist es mir wahrscheinlicher, daß V. 5 f. ein zweiter Teil der Reflexion Ḳohelets ist : Aber auch der Faule handelt nicht gut, da er sich selbst schadet.

Die Vulgata hat am Ende לֵאמֹר « dicens », was sehr gut stimmt und auch diesen zweihebigen Stichus zu einem dreihebigen macht, wie es die übrigen sind.

V. 6 : « Besser ist eine Hand voll Ruhe, als zwei Hände voll Mühe ». Die Ruhe, das dolce far niente, ist dem Orientalen ein idealer Zustand.

כַּף ist eigentlich « die hohle Hand » ; Grätz vermutete richtig, daß vielleicht ursprünglich חֹפֶן « (die geschlossene) Faust » dafür stand ; ich finde seine Konjektur sehr gut, da das נ leicht ausfallen konnte, weil das folgende Wort (נַחַת) damit anfängt, und die Vertauschung von ח zu (aspiriertem) כ ein Hörfehler sein kann.

Vgl. Publius Syrus : « Quam felix vita, quae sine negotiis transiit ».

וּרְעוּת רוּחַ macht den Stichus zu lang ; ich setze es nach dem הֶבֶל des 7. Verses.

Die **vierzehnte** Reflexion (V. 7. 8) : Auch mancher, der in der Welt ganz allein steht, müht sich ab ; aber für wen denn ? — Sechshebige Disticha.

V. 7. « Und wiederum sah ich » ; zu שׁוּב vgl. 4, 1.

Da תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ bei Ḳohelet gewöhnlich einhebig ist, so hätte der (zweite) Stichus nur zwei Hebungen ; ich ziehe hierher das im V. 6 überschüssige וּרְעוּת רוּחַ « (Eitelkeit) und Haschen nach Wind ». Ähnlich steht im V. 4 הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ. Die Verstellung ist leicht zu erklären : In einer Handschrift hat man vergessen וּרְעוּת רוּחַ zu schreiben ; als man den Fehler entdeckt hatte, wurde es am Rande ergänzt, und von dort gelangte es nachher, wie so viele ähnliche Randnotizen, an eine unrichtige Stelle des Textes.

V. 8. Es gibt einen Menschen, der allein steht, ohne Freunde und Blutsverwandte, und doch müht er sich ab, um Reichtümer zu sammeln, Aber für wen arbeitet ein solcher und warum darbt er ? — In diesem Vers tritt nicht Salomo auf, der Erben hatte. Man darf jedoch aus diesen Worten auch nicht schließen, daß Ḳohelet ohne Freunde und Blutsverwandte, daß er kinderlos war. Er berichtet einfach einen möglichen Fall.

In וְאֵין שֵׁנִי ist וְאֵין soviel als « ohne » ; vgl. וְאֵין מִסְפָּר Ps. 104, 25 ; 105, 34.

LXX, Peš. lesen עֵינוֹ « sein Auge », was auch mit לֹא־תִשְׂבַּע übereinstimmt.

וּלְמִי « und für wen » mühe ich mich ab und versage meiner Seele (= mir) Gutes ? Der Verfasser geht hier plötzlich in die direkte Rede über wie in 2, 15.

גַּם־זֶה הֶבֶל וְעִנְיַן רָע הוּא halte ich wegen des Metrums für einen späteren Einschub.

Vgl. Juvenal (Sat. 14, 139) : « Crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crevit » ; Horat. (Od. II, 2, 13 f.) :

« Crescit indulgens sibi dirus hydrops,
Nec sitim pellit etc. ».

Die **fünfzehnte** Reflexion (V. 9-12) : Es ist nicht gut, allein zu stehen in der Welt. — Sechshebige Disticha.

V. 9. Die Vereinsamung läßt Kohelet ferner auch daran denken, daß ein einzelner hilflos da stehen kann, während zwei oder drei sich gegenseitig Hilfe leisten können. « Besser sind zwei daran als ein Einzelner, da sie guten Lohn (Gewinn) haben ». Worin der Lohn bestehe, wird dann in den folgenden drei Versen erklärt.

אֲשֶׁר ist hier = « denn », « weil ».

בַּעֲמָלָם (« für ihre Mühe ») macht den Stichus zu lang ; es ist ein späterer Zusatz.

Vgl. den rabbinischen Spruch : אָדָם בְּלֹא חָבֵר כִּשְׂמֹאל בְּלֹא יָמִין « ein Mensch ohne Genosse ist wie die linke ohne die rechte Hand ».

Vgl. auch Homer (Ilias X, 224 ff.) :

Σύν τε δύ᾽ ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὁ τοῦ ἐνόησεν
Ὅππως κέρδος ἔῃ · μοῦνος δ᾽ εἴπερ τε νοήσῃ,
Ἀλλά γε οἱ βράσσων τε νόος λεπτὴ δέ τε μῆτις.

Ein lateinisches Sprichwort lautet : « Nemo sibi satis est, eget omnis amicus amico ».

V. 10. Der Gewinn besteht in gegenseitiger Hilfe.

Von יִפֹּלוּ « sie fallen » sagen die Kommentatoren, daß es partitiv zu nehmen sei ; nein, es wurde erst dann statt יִפֹּל geschrieben, als הַשֵּׁנִי vor יָקִים ausgefallen war. Die Stelle lautete ursprünglich, wie das Metrum dartut und das zweite Distichon dieses Verses andeutet :

כִּי אִם־יִפֹּל הָאֶחָד   הַשֵּׁנִי יָקִים אֶת־חֲבֵרוֹ

« Denn wenn einer fällt, so kann der andere seinen Genossen aufrichten ».

אִילוֹ ist kontrahiert aus אִי (= אוֹי) « wehe » und לוֹ « ihm » ; vgl. אִי־לָךְ « weh dir » 10, 16.

V. 11. Das unnütze גַּם am Anfang macht den Stichus zu lang.

« Wenn zwei nebeneinander liegen, so wird ihnen warm ; aber wie soll dem Einzelnen warm werden » ? Das bezieht sich nicht auf geschlechtlichen Umgang, insbesondere auf die Erzählung über David und Abisag von Sunem (1 Reg. 1, 1 ff.), sondern es kann von dem Zusammenschlafen zweier Freunde verstanden werden. Da der Geringe als einzige Decke nur sein Obergewand hatte (Ex. 22, 26) und es in Palästina während der Nacht bedeutend kalt werden kann, so schliefen zwei zusammen und hatten es auf diese Weise, weil sie mit zwei Obergewändern zugedeckt waren, wärmer. Das Zudecken mit dem Obergewand ist jetzt noch in Palästina Sitte, wie ich auf meinen Reisen sehr oft beobachten konnte.

V. 12. Falls einer die beiden angreift, so stehen beide gegen ihn und können sich seiner leichter erwehren.

Statt יתקפו lies entweder יתקף oder יתקפם ; האחד ist hier Subjekt.

Das zweite Distichon dieses Verses, nämlich : « die dreifache Schnur wird nicht bald zerrissen », ist wohl ein Sprichwort ; daraus läßt sich erklären, daß sein Metrum (2 + 2) von dem vorhergehenden abweicht. Bei solchen sprichwörtlichen Redensarten, die Ḳohelet übernommen, ist das öfters der Fall. Vgl. gleich V. 13 f., wo Ḳohelet mit einem sechshebigen Sprichwort anfängt, ihm aber drei vierhebige Disticha folgen läßt.

חוט ist « Faden », « Schnur » ; משלש « verdreifacht » (vgl. Ez. 42, 6) ; במהרה « in Eile », « schnell ».

Ḳohelet sagt hier demnach : Wenn zwei zusammengehen, so haben sie schon großen Vorteil ; um wie viel mehr, wenn ihrer drei sind.

Die **sechzehnte** Reflexion (V. 13-16) : Besser ist ein armer und weiser Jüngling als ein alter törichter König. Aber auch für jenen soll man sich nicht zu früh begeistern. — Hier haben nicht alle Disticha dasselbe Metrum. Das erste hat als sprichwörtliche Redensart 3 + 3 Hebungen, die übrigen haben 2 + 2. Siehe zu V. 12.

V. 13. לא ידע ל « der nicht weiß zu ».

זהר ist « hell machen », « erleuchten » ; Niphʿal « sich belehren, warnen lassen ».

Gemeint ist der König, der von seiner Macht eingenommen ist, auf dieselbe pocht und eine weise Belehrung verschmäht oder sich wenigstens so benimmt, daß es niemand wagt, ihn aufzuklären.

V. 14. בית הסורים « Haus der Gefangenen » ist das Gefängnis ; הסורים steht für האסורים.

Für יצא « er ging hervor » lasen die LXX (ἐξελεύσεται) יצא « er wird hervorgehen » ; aber mit Rücksicht auf V. 15 f. ist doch יצא zu punktieren.

Das Suffix in במלכותו bezieht sich auf den alten König.

נוֹלַד ist eigentlich «war geboren»; weil es aber in der Mischnasprache auch für «werden» steht, so ziehen Grätz und Field (The Expositor, vol. IV. London 1901, S. 399) das Letztere vor: obgleich er unter der Regierung des alten Königs unglücklich (arm) geworden ist. Der Kontext läßt darüber leider keine Entscheidung zu. Die Vulgata hat hier: «et alius natus in regno inopia consumatur».

Winckler vermutet, רָשׁ (eigentlich «arm») bezeichne hier nur, daß der Jüngling nicht zu der herrschenden Partei gehörte.

Zur Sentenz vgl. Juvenal (Satyr. 7, 197 f.):

> «Si fortuna volet, fies de rhetore consul;
> Si volet haec eadem, fies de consule rhetor».

V. 15. Der Volksenthusiasmus galt dem Jüngling.

מְהַלְּכִים steht intensiv für das einfache Qal.

הַשֵּׁנִי ist «secundus», mit Rücksicht auf den alten König.

V. 16. An אֵין־קֵץ לְכָל־הָעָם «kein Ende war dem ganzen Volke» ist nichts zu ändern. Weil das folgende Wort mit לְ anfängt, ist man allerdings versucht, הָעָמָל zu lesen, wie in 4, 8. Indes gibt der jetzige Text einen guten Sinn.

Das לְכֹל anfangs des zweiten Stichus ist als Dittographie zu streichen.

Da עָם ein Kollektivum ist, so kann man auch לִפְנֵיהֶם stehen lassen, wie es ist.

גַּם am Anfange des zweiten Distichon ist adversativ: «gleichwohl».

הָאַחֲרוֹנִים sind «die Späteren», «die Nachkommen»; an «die andere Partei» (wie Winckler, Altorientalische Forsch., zweite Reihe, I. Band, S. 150, Anm. 1 vermutet) ist nicht zu denken.

In dieser Reflexion Kohelets sehen einige, meines Dafürhaltens ohne einen genügenden Grund, einen historischen Anhaltspunkt für die Zeit Kohelets; siehe darüber oben S. 62 ff.

Übersetzung:

1 Und wiederum sah ich
  Alle Bedrückten unter der Sonne;
Und siehe, Tränen der Unterdrückten,
  Und sie haben keinen Tröster;
Und von der Hand ihrer Unterdrücker (geht) Gewalttat (aus),
  Und sie haben keinen Tröster.

2 Da pries ich glücklich die Toten,
  Die bereits gestorben sind,
Vor den Lebenden,
  Die noch am Leben sind.

3 Aber glücklicher als beide pries ich
    Den noch nicht ins Dasein Getretenen,
Welcher nicht gesehen das Böse,
    Das unter der Sonne geschieht.

4 Und ich sah, daß alle Mühe
    Und aller Fleiß im Tun
Nur Eifersucht des einen gegen den andern ist.
    Auch dies ist Eitelkeit und Haschen nach Wind.
5 Der Tor legt die Hände zusammen
    Und zehrt an seinem eigenen Fleisch, indem er spricht :
6 Besser ist eine Handvoll Ruhe
    Als beide Hände voll Mühsal.

7 Und wiederum sah ich
    Eitelkeit und Haschen nach Wind unter der Sonne :
8 Da gibt es einen ohne einen Zweiten,
    Auch hat er keinen Sohn oder Bruder.
Und er müht sich endlos ab,
    Und sein Auge wird des Reichtums nicht satt.
Doch für wen mühe ich mich denn ab,
    Und versage Gutes meiner Seele ?

9 Besser sind daran Zwei als Einer,
    Weil sie guten Gewinn haben ;
10 Denn wenn einer (von ihnen) fällt,
    So kann der andere seinen Genossen aufrichten.
Aber wehe dem Vereinzelten, der fällt,
    Und kein Zweiter da ist, um ihn aufzurichten.
11 Wenn Zwei zusammenliegen, so wird es ihnen warm,
    Aber wie soll es dem Einzelnen warm werden ?
12 Und wenn sie jemand angreift,
    So stehen zwei gegen ihn.
Und gar eine dreifache Schnur
    Wird nicht schnell reißen !

13 Besser ein Jüngling, arm und weise,
    Als ein König, alt und töricht,
Der sich nicht mehr
    Weiß belehren zu lassen.

14 Denn aus dem Gefängnis
    Ging jener hervor, um zu herrschen,
Obgleich er unter seiner (= des alten Königs) Regierung
    Arm geboren war.

15 Ich sah alle Lebenden,
    Die unter der Sonne wandeln,
Auf Seiten des Jünglings, des zweiten,
    Welcher an dessen Stelle treten sollte.

16 Kein Ende war des ganzen Volkes,
    An dessen Spitze er stand.
Doch die Späteren
    Hatten keine Freude an ihm.
Denn auch dies ist
    Eitelkeit und Haschen nach Wind.

FÜNFTES KAPITEL.

Vers		
4, 17	b כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ	e אֶל־בֵּית הָאֱלֹהִים
	a שְׁמֹר רַגְלְךָ	d וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ
	(מִ)מֵּתֵת הַכְּסִילִים	(טוֹב) זְבָחֶ(יךָ)
	כִּי אֵינָם יוֹדְעִים	לַעֲשׂוֹת (טוֹב) [רָע] :
5, 1	אַל תְּבַהֵל עַל־פִּיךָ	וְלִבְּךָ אַל־יְמַהֵר
	לְהוֹצִיא דָבָר	לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
	כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם	וְאַתָּה עַל־הָאָרֶץ
	עַל־כֵּן יִהְיוּ	דְבָרֶיךָ מְעַטִּים :
2	כִּי בָּא חֲלוֹם	בְּרֹב עִנְיָן
	וְקוֹל כְּסִיל	בְּרֹב דְּבָרִים :
3	כַּאֲשֶׁר תִּדֹּר	נֶדֶר לֵאלֹהִים
	אַל־תְּאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ	כִּי אֵין חֵפֶץ בַּכְּסִילִים
	[אֵת אֲשֶׁר־תִּדֹּר שַׁלֵּם :]	
4	טוֹב אֲשֶׁר לֹא־תִדֹּר	מִשֶּׁתִּדּוֹר וְלֹא תְשַׁלֵּם :
5	אַל־תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ	לַחֲטִיא אֶת־בְּשָׂרֶךָ
	וְאַל־תֹּאמַר [לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ]	כִּי שְׁגָגָה הִיא
	לָמָּה יִקְצֹף	הָאֱלֹהִים עַל־קוֹלֶךָ
	וְ(לָמָּה) חִבֵּל	אֶת־מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ :
6	[כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת	[וַ]הֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה]
	כִּי (אַתָּה)	אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא :

7	אִם־עֹשֶׁק רָשׁ	וְגֵזֶל מִשְׁפָּט וָצֶדֶק
	תִּרְאֶה בַמְּדִינָה	אַל־תִּתְמַהּ עַל־הַחֵפֶץ
	כִּי גָבֹהַּ מֵעַל גָּבֹהַּ [שֹׁמֵר]	וּגְבֹהִים (מ)עֲלֵיהֶם
8	וְיִתְרוֹן אֶרֶץ בַּכֹּל הִיא] מֶלֶךְ	לְשָׂדֶה נֶעֱבָד :
9	אֹהֵב כֶּסֶף	לֹא־יִשְׂבַּע כֶּסֶף
	וּמִי־אֹהֵב [בֶּ]הָמוֹן	לֹא תְבוּאָה
	[גַּם־זֶה הָבֶל :]	
10	בִּרְבוֹת הַטּוֹבָה	רַבּוּ אוֹכְלֶיהָ
	וּמַה־כִּשְׁרוֹן לִבְעָלֶיהָ	כִּי אִם־רְאוּת עֵינָיו :
11	מְתוּקָה שְׁנַת הָעֹבֵד	אִם־מְעַט וְאִם־הַרְבֵּה יֹאכֵל
	וְהַשָּׂבָע לֶעָשִׁיר	אֵינֶנּוּ מַנִּיחַ לוֹ [לִישׁוֹן] :
12	יֵשׁ רָעָה חוֹלָה	רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
	עֹשֶׁר שָׁמוּר	לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ :
13	וְאָבַד הָעֹשֶׁר [הַהוּא]	בְּעִנְיַן רָע
	וְהוֹלִיד בֵּן וְאֵין	בְּיָדוֹ מְאוּמָה :
14	כַּאֲשֶׁר יָצָא	מִבֶּטֶן אִמּוֹ
	עָרוֹם יָשׁוּב	לָלֶכֶת כְּשֶׁבָּא
	וּמְאוּמָה לֹא־יִשָּׂא [בַעֲמָלוֹ]	שֶׁיֹּלֵךְ בְּיָדוֹ :
15	[וְגַם־זֹה רָעָה חוֹלָה]	
	כָּל־עֻמַּת שֶׁבָּא	כֵּן יֵלֵךְ
	וּמַה־יִּתְרוֹן לוֹ	שֶׁיַּעֲמֹל לָרוּחַ :
16	גַּם כָּל־יָמָיו	בַּחֹשֶׁךְ יֹאכֵל
	וְכָעַס הַרְבֵּה	וְחָלְי[וֹ] וָקָצֶף :
17	הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי [אָנִי]	טוֹב אֲשֶׁר־יָפֶה
	לֶאֱכוֹל וְלִשְׁתּוֹת	וְלִרְאוֹת טוֹבָה
	בְּכָל־עֲמָלוֹ |	שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ
	מִסְפַּר יְמֵי־חַיָּו [אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים]	כִּי־הוּא חֶלְקוֹ :

18 גַּם כָּל־הָאָדָם — אֲשֶׁר נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים
עֹשֶׁר [וּנְכָסִים] וְהִשְׁלִיטוֹ — לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ
וְלָשֵׂאת אֶת־חֶלְקוֹ — וְלִשְׂמֹחַ בַּעֲמָלוֹ
זֹה מַתַּת — (מֵ)אֱלֹהִים הִיא׃
19 כִּי לֹא הַרְבֵּה יִזְכֹּר — אֶת־יְמֵי חַיָּיו
כִּי הָאֱלֹהִים [מ]עֹנֶה — בְּשִׂמְחַת לִבּוֹ׃

* * *

Die **siebzehnte** Reflexion Ḳohelets enthält Regeln der Frömmigkeit (4, 17-5, 6): Im Hause Gottes mußt du die richtige Gesinnung haben. Gelübde sind nicht in Übereilung zu machen; aber die einmal gelobten Gelübde sind zu halten. — Die Stichen sind zweihebig.

K. 4, V. 17 ist bei der Einteilung des Buches in Kapitel fälschlich zum 4. Kapitel gezogen worden. Der Vers ist eine Art crux interpretum, aber auf Grund des Metrums und der alten Übersetzungen läßt sich der ursprüngliche Text und sein Sinn eruieren.

Ich vermute, daß der dritte Stichus durch Nachlässigkeit des Abschreibers an den Anfang geraten ist; denn כַּאֲשֶׁר steht gewöhnlich anfangs, wie z. B. 5, 3. 14. Somit lautet das erste Distichon: « Wenn du gehest zum Hause Gottes ». Das Haus Gottes (בֵּית הָאֱלֹהִים) ist nicht notwendig die Synagoge, sondern vor allem der Tempel.

Zu שְׁמֹר רַגְלְךָ « hüte deinen Fuß » vgl. Mich. 7, 5: שְׁמֹר פִּתְחֵי פִיךָ « bewahre die Türen deines Mundes », d. h. sei vorsichtig im Reden und Ecclus 1, 37 (Vulg.): « auf deine Lippen habe acht ». Hier wird also eingeschärft, vorsichtig zu sein beim Gehen in den Tempel, d. h. daran zu denken, wohin man geht, damit man in der rechten, gottgefälligen Stimmung dahin kommt.

Den Singular רַגְלְךָ (statt Kt. רַגְלֶיךָ) haben LXX, Vulg., Peš.

וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ heißt « und nahe dich, um zu hören » oder « zu gehorchen »; קָרוֹב ist infin. absol., hier mit der Bedeutung eines Imperativs. Unter dem « Hören » versteht man vielfach das Anhören der Lesung und Auslegung des Gesetzes, wie sie in den Lehrhäusern (Synagogen), welche auch in den Anbauten des Tempels eingerichtet waren, stattfand. Andere denken an den Gehorsam und die Hingabe des Herzens, die schon 1 Sam. 15, 22 f. eingeschärft und den äußeren Opfern vorgezogen werden (vgl. auch Is. 1, 11-17; Jer. 7, 21-23; Os. 8, 13; Amos 5,

21-24; Matth. 9, 13 al.). Diese letztere Auffassung scheint mir zu dem ernsten Sinne Ḳohelets besser zu stimmen.

Im dritten Distichon lese ich mit den LXX (ὑπὲρ δόμα τῶν ἀφρόνων θυσία σου) מִמַּתַּת « als Gabe » (statt מִתֵּת) und זִבְחֶיךָ « dein Opfer » (statt זָבַח). Der Sinn der LXX fordert ein טוֹב, welches die Peschitto auch tatsächlich hat. Zum מִן comparativum am Anfange des Satzes vgl. Ps. 130, 6. Somit ist das Distichon zu übersetzen: « Besser als die Gaben der Toren seien deine Opfer », ein Gedanke, der zu dem unmittelbar Vorhergehenden recht gut stimmt.

אֵינָם ist אֵין mit Suff. 3 pl.; אֵינָם יוֹדְעִים heißt entweder « sie wissen nicht » (vgl. Joan. 7, 49 ὄχλος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον) oder « sie kümmern sich nicht ».

Für רָע « Böses » las die Peschitto טוֹב « Gutes », das Targum למעבד בהון טוב לביש, wonach Grätz liest: לַעֲשׂוֹת טוֹב אוֹ רָע. Andere dagegen korrigieren: כִּי אִם לַעֲשׂוֹת רָע. Der Kontext fordert etwas wie: Denn die Toren wissen nicht Gutes zu tun, bez. die Opfer gut darzubringen. Deshalb lese ich mit der Pesch. לַעֲשׂוֹת טוֹב « Gutes zu tun ». Vgl. Ecclus 14, 11: « Mein Sohn, dem entsprechend, was du hast, tue dir was zu Gute und bringe dem Herrn Gaben dar, wie es sich für dich geziemt ». Mal. 1, 8: « Und wenn ihr ein blindes (Tier) als Opfer darbringt, so ist das (nach eurer Meinung) nichts Schlimmes, und wenn ihr ein lahmes oder krankes darbringt, so ist das (auch) nichts Schlimmes »!

K. 5, V. 1. Der Mensch soll nicht schnell sein im Reden, andachtslos plappern vor Gott; er soll sich des Wortschwalls enthalten und in wenigen Worten aussprechen, wozu ihn sein Herz drängt. Vgl. das talmudische: לְעוֹלָם דִּבְרָיו שֶׁל־אָדָם מוּעָטִים לִפְנֵי הקב״ה « immerdar seien des Menschen Worte vor Gott wenige ». Vgl. auch Matth. 6, 7, wo Christus der Herr mit Rücksicht auf die Pharisäer, welche viel zum Scheine und ohne Andacht beteten, sagt: Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί· δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.

Zu עַל־פִּיךָ vgl. Ps. 15, 3 עַל־לְשֹׁנוֹ; die Ausdrucksweise setzt voraus, daß das Wort, bevor es ausgesprochen wird, auf der Zunge oder auf den Lippen liegt.

« Denn Gott ist im Himmel und du auf Erden » drückt die Ohnmacht des Menschen aus und keineswegs eine Ermunterung zum vorschnellen Reden vor Gott.

Vgl. Lucret. (De rer. nat. V, 1198 ss.):

> « Nec pietas ullast velatum saepe videri
> Vertier ad lapidem atque omnes accedere ad aras,
> Nec procumbere humi prostratum et pandere palmas

Ante deûm delubra, nec aras sanguine multo
Spargere quadrupedum, nec votis nectere vota,
Sed mage pacata posse omnia mente tueri».

V. 2 enthält einen Vergleich : Wie bei vieler Beschäftigung der Geist beunruhigt wird und ein solcher Mensch deshalb im Schlafe träumt, so bleiben bei vielem Geschwätze Torheiten nicht aus.

קוֹל steht absichtlich für die «Rede» des Toren, um diese als leeren Wortschall zu charakterisieren.

Es ist eine Frage, ob das im V. 1 f. Gesagte schon auf die Gelübde (V. 3 ff.) Bezug hat, oder bloß auf das Gebet ; der Kontext läßt uns darüber im ungewissen.

Vgl. Prov. 10, 19 : «Wo der Worte viele sind, geht es ohne Vergehen nicht ab ; wer aber seine Lippen zügelt, handelt klug».

V. 3. Wer ein Gelübde macht, soll es halten, da Gott kein Gefallen hat an einem Menschen, der das von ihm gemachte Gelübde nicht ausführt. Vgl. Deut. 23, 22-24 und Ecclus 18, 23.

Zu כִּי אֵין חֵפֶץ בַּכְּסִילִים «denn (Gott) hat kein Wohlgefallen an den Toren» vgl. Is. 62, 4 : — כִּי חָפֵץ יְהוָֹה בָּךְ. Kraetzschmar (Theol. Lit.-Zeitung 1900. S. 530) will das חֵפֶץ an unserer Stelle als «ein Ausführen» auffassen, weil אֱלֹהִים dabei fehlt. Der Grund ist aber nicht stichhaltig ; Ḳohelet spricht im Metrum und kann deshalb nicht alles so ausführlich ausdrücken, wie es in der Prosa möglich wäre.

אֵת אֲשֶׁר־תִּדֹּר שַׁלֵּם «was du gelobtest, das führe aus» ist eine unnütze Wiederholung, die auch auf Grund des Metrums für einen Einschub zu halten ist.

V. 4. Besser ist es nicht zu geloben, als das Gelobte nicht zu erfüllen, weil ja das Gelübde freiwillig ist. Vgl. Publius Syrus : «Prius quam promittas deliberes, ut, cum promiseris, facias».

V. 5. אַל־תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ «gib deinen Mund nicht dazu her», d. h. gestatte ihm nicht ; zu dieser Bedeutung des נָתַן vgl. Ri. 1, 34.

לַחֲטִיא ist = לְהַחֲטִיא «in Schuld, in Strafe bringen» (Deut. 24, 4 ; Job 31, 30), hier durch die Nichterfüllung eines leichtsinnigen Gelübdes.

אֶת־בְּשָׂרֶךָ «dein Fleisch», «deinen Leib» dient hier zur Umschreibung der Person.

לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ «vor dem Boten» (LXX und Peš. lasen לִפְנֵי הָאֱלֹהִים) ist nach dem Metrum ein erklärender Zusatz ; Mal. 2, 7 bezeichnet מַלְאָךְ «den Priester». Hier kann es für den Priester stehen oder auch für den von ihm entsandten Boten, der das Gelobte einzusammeln hatte. Nach Arachin 21 hatte der Tempelbote das Recht, bei Versäumnissen von Gelübden zu pfänden. Jetzt noch besteht in Palästina der Brauch

daß Priester eines Heiligtums umherziehen, um das gelobte Korn u. s. w. einzusammeln (vgl. S. I. Curtiss, Ursemitische Religion, Leipzig 1903, S. 182). Vgl. noch Lev. 27, 8. 11-13.

כִּי שְׁגָגָה הִיא « denn es ist ein Versehen, eine Übereilung » (Vulg. : « non est providentia » setzt einen anderen Text voraus). Num. 15, 22 ff. wird von unvorsätzlichen Vergehen gesprochen, die leicht durch ein Opfer gesühnt werden konnten. Ähnlich mochten viele glauben, daß sie für ein unbequemes Gelübde durch ein kleines Sühnopfer Genüge tun könnten, was Kohelet nicht gutheißt.

לָמָּה wird hier merkwürdigerweise von den neueren Exegeten durch « warum » wiedergegeben, wodurch kein guter Sinn herauskommt. Hätte man in LXX (ἵνα μή) und in der Vulgata (« ne forte ») nachgesehen, so wäre man zur richtigen Bedeutung gekommen. לָמָּה ist hier = פֶּן « damit nicht » ; vgl. syr. ܕܰܠܡܳܐ, hebr. שַׁלָּמָה (Cant. 1, 7) und אֲשֶׁר לָמָּה (Dan. 1, 10).

Vor חִבֵּל fehlt eine Hebung, die man am leichtesten bekommt, wenn man לָמָּה vom Anfange des vorhergehenden Distichon wiederholt. חִבֵּל heißt « verderben » ; Grätz will darin « pfänden » sehen. Mir scheint « verderben » dem Geiste Kohelets besser zu entsprechen : Erfülle deine Gelübde, damit Gott über deine Rede nicht zürne und das Werk deiner Hände nicht verderbe.

V. 6. כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה « denn in vielen Träumen gibt es viele Eitelkeiten und Worte » hat eine Hebung zu viel und außerdem stimmt der Sinn nicht gut zum Kontexte. Weil im V. 2 und hier vom Traume die Rede ist, vermutete Grätz (l. c. S. 80 f.), daß in dieser ganzen Reflexion vom ἀποτροπιασμός die Rede sei. Traum und Gelübde seien hier verbunden, und der Zusammenhang liege in der abergläubischen Anschauung, daß ein böser Traum eine unheilvolle Wirkung haben müsse, wenn er nicht durch ein Sühnemittel gewissermaßen sofort paralysiert werde. « Als ein Sühnemittel gegen böse Träume war bekanntlich bei den Griechen der ἀποτροπιασμός eingeführt. Aeschylos läßt in den « Persern » (V. 203-4) die greise Atossa, Mutter des Xerxes, sowie sie von einem bösen Traume erschreckt wird, alsbald sich dem Altar nähern, um ein Opfer zu bringen und die Götter zu versöhnen. In Sophokles' « Elektra » sendet Klytemnästra durch ihre Tochter ein Sühnopfer zum Grabe Agamemnons, weil sie im Traume ihn, ihren ermordeten Gatten, gesehen hatte. Im Alten Testament der vorexilischen Zeit kommt ein solches Opfer nicht vor. Dagegen bemerkt eine talmudische Autorität des dritten Jahrhunderts, Rab : Fasten sei dazu dienlich, böse Träume unwirksam zu machen (Schabbath 11 a ;

Taanit 12 b). Jedenfalls sind hier in Ḳohelet entschieden Opfergelübde und Traum in Verbindung gesetzt. Man hat also zur Zeit des Verfassers auch in jüdischen Kreisen diesen Apotropiasmus angewendet. Kann das nicht von den Griechen entlehnt sein ? Es scheint, daß der Verfasser sich gerade über diese Torheit hat lustig machen wollen, daß man auf böse Träume so viel Gewicht legte».

Ich stimme dieser Auffassung nicht bei, denn im V. 2 dient, meines Erachtens, der Traum nur zu einem Vergleich und im V. 6 halte ich das «denn in vielen Träumen gibt es viele Eitelkeiten und Worte» für eine unrichtige Glosse. Ein alter Leser hat nämlich das לָמָּה im V. 5 ebenso wie die modernen Exegeten als «warum» aufgefaßt: «Warum sollte Gott über deine Rede zürnen und das Werk deiner Hände schädigen»? Er fügte dann das Motiv hinzu: Gott wird auf diese Weise nicht handeln, denn in vielen Träumen, wie sie im V. 2 erwähnt werden, gibt es viele Eitelkeiten und Reden.

Ich behalte demnach vom V. 6 nur: כִּי אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא «vielmehr fürchte Gott». Weil mir aber eine Hebung fehlt, so nehme ich an, daß nach כי ein אַתָּה «du» stand; die Konsonanten konnten ausfallen, weil את ה(אלהים) folgt. Dieses «du» scheinen LXX und Vulgata besonders hervorzuheben, so daß ich es auch im hebr. Text für ursprünglich halte.

Die **achtzehnte** Reflexion (V. 7 f.): Siehst du Ungerechtigkeiten im Lande, so entsetze dich darüber nicht allzusehr, denn es gibt höhere Personen, namentlich den König, welche Ordnung schaffen können. — Die Stichen sind zweihebig.

V. 7. גֵּזֶל ist st. constr. von גָּזֵל «Raub», «Entziehung».

אַל־תִּתְמַהּ עַל־הַחֵפֶץ «entsetze dich nicht über die Sache». Die Kommentatoren vermuten darin: «so staune nicht darüber», denn es gibt viele Hohe, die das Volk aussaugen. «Besonders im Orient sehen die Beamten in ihren Untergebenen nur Schafe, denen sie die Wolle scheren dürfen. Bei denen, die dem Throne zunächst stehen, beginnt die Aussaugung. Sie setzen ihren Fuß auf den Nacken der Großen des Reiches, diese drücken auf ihre untergebenen Beamten und schließlich muß das gewöhnliche Volk die furchtbarsten Lasten tragen. Die Unterbeamten wollen sich durch Erpressung schadlos halten für das, was ihre Vorgesetzen von ihnen erpressen. Wie ist es da verwunderlich, will Ḳohelet sagen, wenn Richter dich um dein Geld bringen und Beamte dir Unrecht tun»? (Wildeboer).

Ich nehme zwar an, daß es im Orient mit der Erpressung oft so stand und jetzt noch steht; aber ich glaube nicht, daß Ḳohelet diese Tatsache hier bespricht. תמה bedeutet zwar «sich wundern», «staunen», aber mit der Nebenbedeutung «sich fürchten»; es bedeutet öfters ein-

fach «sich entsetzen» (Ps. 47, 6; Job 26, 11; Jer. 4, 9). Ferner weiß Kohelet, daß ein König große Macht hat, und er erteilt den Rat, gegen ihn nichts zu unternehmen (8, 2 ff.). Auf Grund dieser zwei Voraussetzungen nehme ich an, daß Kohelet hier sagt: Fürchte dich nicht allzusehr wegen der Ungerechtigkeiten, die du im Lande siehst, denn es gibt Beamte und jedenfalls den König, welche Ordnung schaffen können.

חֵפֶץ heißt hier «Sache», «Ding» wie 3, 1.

Ich streiche שֹׁמֵר, weil es metrisch überschüssig ist und auch in der Vulgata fehlt. Aber ich bemerke ausdrücklich, daß ich es nicht deshalb streiche, um meine Erklärung dieses Stückes plausibler zu machen; denn das Wort stimmt an und für sich auch zu meiner Auffassung.

Ich lese מֵעֲלֵיהֶם (das מ konnte leicht ausfallen, da das vorhergehende Wort auf denselben Konsonanten ausgeht) entsprechend dem מֵעַל des vorhergehenden Stichus.

V. 8 fand die wunderlichsten Erklärungen; die Kommentatoren sahen darin z. B. eine Empfehlung des Ackerbaues, die Konstatierung, daß der König selbst vom Ackerbau lebe, daß ein König, dem gedient wird, ein Gewinn sei u. s. w. Mich haben die Vulgata und die Erkenntnis des Metrums zum Ziele geführt. Die Vulgata übersetzt: «Et insuper universae terrae rex imperat servienti», d. h. sie las anfangs יתר im Sinne von «überdies» wie 12, 8. Das Metrum fordert hier vier Hebungen, die ich in den vier Worten finde: וְיֹתֵר מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נֶעֱבָד «und überdies gibt es einen König für ein geknechtetes Land». Die Sentenz stimmt zum Vorhergehenden: Es gibt Hohe im Lande, welche den niedrigeren Ungerechten das Handwerk unmöglich machen können, und überdies gibt es einen König, der die Macht über alle besitzt und so den Ungerechtigkeiten steuern kann. Vgl. 8, 2 ff., wo gesagt wird, wie mächtig der König ist.

שָׂדֶה steht bekanntlich oft für das «Land», vgl. Gen. 14, 7 (das Land der Amalekiter), 1 Sam. 27, 5. 7 (der Philistäer), Gen. 36, 35 und Ruth 1, 1 (der Moabiter) etc.

אֶרֶץ בַּכֹּל הוּא ist ein Zusatz, der hinzukam, als man in יתר «Gewinn», «Nutzen» sah und es infolgedessen sogar יתרון schrieb.

Zu נֶעֱבָד als «geknechtet» vgl. A. Schulte in der Bibl. Zeitschrift 1910, S. 388 f.

Die **neunzehnte** Reflexion Kohelets (V. 9-19): Der Reichtum verschafft kein dauerndes Glück; er kann auch leicht verloren gehen. Darum ist es das Beste, sich zu freuen. — Die Stichen sind zweihebig, nur das erste Distichon im V. 11 ist sechshebig, vielleicht deshalb, weil es ein Sprichwort ist.

V. 9. כֶּסֶף «Silber» steht hier für das «Geld» im allgemeinen: «Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt».

מִי steht im Sinne von «quicunque».

הָמוֹן «Getöse», «Menge», gewöhnlich von den Menschen gebraucht, hier von den Reichtümern (Vulg. übersetzt daher gut «divitias»). Das בְּ vor הָמוֹן ist eine Dittographie des ב in אֹהֵב.

תְּבוּאָה «Ertrag», «Gewinn», «Nutzen»; es wird hier ein לוֹ vorausgesetzt.

Vgl. Horat. (Epist. I, 2, 56):

«Semper avarus eget».

Ovid (Fasti I, 211 s.):

«Creverunt et opes et opum furiosa cupido
Et, cum possideant plurima, plura petunt».

גַּם־זֶה הָבֶל ist ein späterer Einschub, weil der parallele Stichus dazu fehlt.

V. 10. Mehrt sich das Gut, so mehren sich auch, die es essen, so daß der Eigentümer davon keinen anderen Gewinn hat, als den Anblick. Der Orientale aus der Zeit Kohelets besaß seine Reichtümer weniger in Geld als in natura, wozu große Dienerschaft gehörte; diese zehrte auch von dem Reichtum.

רְבוֹת ist inf. c. Qal von רָבָה.

בְּעָלִים hat hier die Bedeutung des Singulars, wie 5, 12; 7, 12; 8, 8; Ex. 21, 29; Is. 1, 3 al.

P. Haupt (Kohelet oder Weltschmerz in der Bibel S. 13) übersetzt כִּי אִם־רְאוּת עֵינָיו mit «er hat dabei nur das Nachsehen». Das gibt zwar einen guten Sinn, entspricht jedoch weniger dem Sprachgebrauche Kohelets.

Vgl. Horat. (Sat. I, 1, 70 ff.):

... «Congestis undique saccis
Indormis inhians et tanquam parcere sacris
Cogeris aut pictis tanquam gaudere tabellis».

V. 11. Der Arbeiter hat ruhigen, erquickenden Schlaf, ob seine Nahrung reichlich oder kärglich sei, während den Reichen seine Sorgen, wie er seine Güter verwahren und vermehren könnte, nicht schlafen lassen.

עֶבֶד ist hier nicht der Sklave, sondern der Arbeiter.

שָׂבָע ist nach dem Kontext nicht Übersättigung des Magens, sondern Überfluß an Besitz; vgl. Prov. 3, 10.

לֶעָשִׁיר ist ein Genitiv.

מֵנִיחַ als Partiz. Hiphʿîl von נוּחַ heißt schon «ruhen lassen»; des-

halb streiche ich das überflüssige und metrisch überschüssige לִישׁוֹן = «eingeschlafen».

Vgl. Horat. (Od. III, 1, 21-24):

> «Somnus agrestium
> Lenis virorum non humiles domos
> Fastidit umbrosamque ripam,
> Non Zephyris agitata Tempe».

Und (Sat. I, 1, 76-79):

> «An vigilare metu exanimem, noctesque diesque
> Formidare malos fures, incendia, servos,
> Ne te compilent fugientes, hoc iuvat? Horum
> Semper ego optarim pauperrimus esse bonorum».

Juvenal (Sat. X, 12 f.):

> «Plures nimia congesta pecunia cura
> Strangulat et cuncta exsuperans patrimonia census».

Und (Sat. XIV, 304):

> «Misera est magni custodia census».

Publius Syrus:

> «Avarum irritat, non satiat pecunia».

V. 12. רָעָה חוֹלָה «ein arges Übel»; חוֹלָה ist Partiz. Qal von חָלָה «schwach, krank sein, Schmerz empfinden».

שָׁמוּר לְ «bewahrt von» seinem Besitzer.

לְרָעָתוֹ «für sein Unglück»; Grätz («zu seinem Erbbesitze») und Renan («pour son héritier») lasen לרשתו.

V. 13. הַהוּא ist metrisch überschüssig.

עִנְיַן רָע = «Unglücksfall».

Das Suffix in בְּיָדוֹ kann sich an und für sich auf den Vater oder auf den Sohn beziehen, woraus sich erklärt, daß die Kommentatoren hier auseinander gehen.

V. 14. Nackt ging er aus dem Mutterleibe hervor und nackt geht er wieder fort.

שׁוּב לָלֶכֶת = «wieder fortgehen».

בַּעֲמָלוֹ «für seine Mühe» ist dem Sinne nach überflüssig und stört das Metrum.

Für das Hiphʿîl יֹלֵךְ lasen LXX und Symm. יֵלֵךְ (das) «mitginge».

Vgl. Job 1, 21: «Nackt ging ich hervor aus meiner Mutter Schoß und nackt werde ich dorthin zurückkehren».

Propertius (III, 3, 35 f.):

«Haud ullas portabis opes Acherontis ad undas;
Nudus ab infernas, stulte, vehere rates».

V. 15. וְגַם־זֹה רָעָה חוֹלָה hat nur drei Hebungen und stört den Kontext, weil das Folgende noch eine Fortsetzung ist; die Worte sind also ein späterer Einschub.

Für כָּל־עֻמַּת ist vielleicht כִּלְעֻמַּת (= כְּ + לְ + עֻמַּת) zu punktieren.

לָרוּחַ (daß er arbeitete) «in den Wind».

V. 16. חֹשֶׁךְ «Finsternis» ist hier ein Bild des Trübsinns.

Für יֹאכֵל lasen die LXX (ἐν πένθει) וָאֵבֶל «und Trauer»; ein יֵלֵךְ oder הוֹלֵךְ würde auch gut zum Kontext stimmen, vgl. 6, 4: וּבַחֹשֶׁךְ יֵלֵךְ. Zu יֹאכֵל des masor. Textes (= «an Finsternis teil haben») vgl. Job. 21, 25: וְלֹא אָכַל בַּטּוֹבָה «ohne das Gute genossen zu haben».

כָּעַס haben die Masoreten fälschlich als ein Verbum punktiert; es ist כַּעַס «Verdruß» zu schreiben.

Das ו in חָלְיוֹ ist eine Dittographie; mit den LXX ist וָחֳלִי «und Leid» zu lesen.

V. 17. Das ruhelose Jagen nach Reichtum und die Nichtigkeit des letzteren führen Kohelet wieder zur Überzeugung, daß es nichts Besseres gebe, als die von Gott dem Menschen geschenkten Güter dankbar zu genießen.

אֲנִי macht den Stichus zu lang; es gehört zu den gewöhnlichen Einschüben. Die Peš. fügt noch קהלת hinzu; man sieht daraus, wie solche Einschübe entstehen und anschwellen.

Zu טוֹב und יָפֶה vgl. Gen. 3, 6 טוֹב הָעֵץ und נֶחְמָד הָעֵץ («lieblich», «angenehm» zu betrachten).

אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים ist hier metrisch überschüssig; möglicherweise ist es hierher aus V. 18 geraten, wo dieselben Worte den zweiten Stichus bilden.

V. 18. Die Güter und deren Genuß sind eine Gabe Gottes; vgl. 3, 13.

וּנְכָסִים halte ich für eine Variante zu עֹשֶׁר; das Wort findet sich auch Jos. 22, 8; im Aramäischen ist נְכַס «Schlachtvieh», hier ist es soviel als «Reichtum». Vielleicht wurde es von einem Abschreiber hierhergesetzt, weil es auch in 6, 2 dem עֹשֶׁר folgt.

שַׁלַּט im Hiphʿîl ist hier = «ermächtigen».

Da מַתַּת einen Stichus schließt und אֱלֹהִים einen andern anfängt, bin ich geneigt, vor dem letzteren Worte ein ursprüngliches מִן zu suchen: «Dieses ist eine Gabe von Gott»; vgl. 2, 25 חוּץ מִמֶּנּוּ.

V. 19. «Denn ein solcher gedenkt nicht viel der Tage seines Lebens» bedeutet hier wohl: Er grübelt nicht viel über die Kürze und das Ungemach des Daseins.

Weil מַעֲנֵה ein ἅπαξ λεγόμενον wäre, so halte ich מ für eine Dittographie des מ von האלהים; es ist also עֹנֵה zu lesen. עָנָה bedeutet bei Ḳohelet «sich beschäftigen» (vgl. die Vulgata «eo quod Deus occupet deliciis cor eius»), daher עִנְיָן. Somit ist hier gesagt: Gott beschäftigt sich mit der Freude eines solchen Menschen, d. h. also: Dieser Mensch grämt sich nicht, er genießt ruhig sein Gut und denkt sich: Gott sorgt für mich. Ein Gedanke, der die Gabe Gottes von V. 18 auf eine andere Weise wiedergibt. Über die fabelhafte Erklärung Tylers siehe oben S. 53.

Übersetzung:

4, 17 Wenn du gehest
Zum Hause Gottes,
Hüte deinen Fuß
Und nahe dich (ihm), um zu gehorchen.
Besser als die Gaben der Toren
Seien deine Opfer;
Denn sie wissen nicht,
Gutes zu tun.

5, 1 Sei nicht vorschnell mit deinem Munde,
Und dein Herz beeile sich nicht,
Worte auszusprechen
Vor Gott.
Denn Gott ist im Himmel
Und du auf Erden;
Darum seien
Deiner Worte wenige.

2 Denn Träume kommen
Bei vieler Geschäftigkeit,
Und Torengeschwätz
Bei vielen Reden.

3 Wenn du gemacht hast
Gott ein Gelübde,
So säume nicht, es zu erfüllen;
Denn (bei ihm) ist kein Wohlgefallen an den Toren.

4 Besser ist, daß du nicht gelobest,
Als daß du gelobst und nicht erfüllst.

5 Laß nicht deinen Mund
Dich sträflich machen

Und sage nicht :
  Es war eine Übereilung ;
Damit nicht zürne
  Gott über deine Rede,
Und damit er nicht verderbe
  Das Werk deiner Hände.
6 Vielmehr sollst du
  Gott fürchten.

7 Wenn du Bedrückung des Armen
  Und Entziehung von Recht und Gerechtigkeit
Im Lande siehst,
  So sei deshalb nicht bestürzt,
Da es einen Höheren über dem Hohen
  Und noch Höhere über beiden gibt,
8 Und überdies (gibt es) einen König
  Für ein geknechtetes Land.

9 Wer Geld liebt,
  Wird des Geldes nicht satt,
Und wer Reichtum liebt,
  Hat keinen Nutzen.
10 Wenn sich das Gut mehrt,
  Dann mehren sich auch, die es verzehren,
Und was für einen (anderen) Vorteil hat der Besitzer davon,
  Als den bloßen Anblick ?
11 Süß ist der Schlaf des Arbeiters,
  Mag er wenig oder viel essen ;
Aber der Überfluß des Reichen
  Gestattet ihm nicht, zu ruhen.
12 Es gibt ein arges Übel,
  Welches ich sah unter der Sonne :
Reichtum gehütet
  Von seinem Besitzer zu dessen Unglück.
13 Und es geht zu Grunde der Reichtum
  Durch einen Unglücksfall,
Und hat er (der Reiche) einen Sohn gezeugt,
  So ist nichts in seiner Hand.
14 Wie er hervorgegangen
  Aus seiner Mutter Leibe,
Wird er nackt wieder

Fortgehen, wie er gekommen,
Und trägt nichts davon,
Das er mitnehmen könnte in seiner Hand.
15 Genau ebenso wie er kam,
Wird er gehen.
Und was für einen Gewinn hat er,
Daß er sich müht für den Wind ?
16 Auch alle seine Tage
Hat er teil an Finsternis
Und vielem Unmut
Und Leid und Verdruß.
17 Siehe, was ich gesehen habe als gut,
Was als schön :
Daß einer esse und trinke
Und Gutes genieße
Bei aller seiner Mühe,
Womit er sich abmüht unter der Sonne
Die Zahl der Tage seines Lebens ;
Denn das ist sein Anteil.
18 Auch ist für jeden Menschen,
Dem Gott gegeben
Reichtum, und den er ermächtigt,
Davon zu essen
Und seinen Teil zu nehmen
Und sich zu freuen bei seiner Mühe, —
Eben dieses (ist) eine Gabe
Von Gott.
19 Denn nicht viel wird er denken
An seine Lebenstage,
Weil Gott sich beschäftigt
Mit der Freude seines Herzens.

SECHSTES KAPITEL.

1	יֵשׁ רָעָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ	וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם׃
2	אִישׁ אֲשֶׁר יִתֶּן־לוֹ הָאֱלֹהִים	עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְכָבוֹד
	וְאֵינֶנּוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ		מִכֹּל אֲשֶׁר־יִתְאַוֶּה
	וְלֹא־יַשְׁלִיטֶנּוּ הָאֱלֹהִים	לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ
	כִּי אִישׁ נָכְרִי יֹאכְלֶנּוּ	זֶה הֶבֶל וָחֳלִי רָע הוּא׃
3	אִם־יוֹלִיד אִישׁ מֵאָה	וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה
	וְרַבִּ(ים) יִהְיוּ יְמֵי־(חַיָּ)יו	וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשְׂבַּע מִן־הַטּוֹבָה
	וְגַם־קְבוּרָה לֹא הָיְתָה־לּוֹ	אָמַרְתִּי טוֹב מִמֶּנּוּ הַנָּפֶל׃
4	כִּי־בַהֶבֶל בָּא וּבַחֹשֶׁךְ יֵלֵךְ	וּבַחֹשֶׁךְ שְׁמוֹ יְכֻסֶּה׃
5	גַּם־שֶׁמֶשׁ לֹא־רָאָה וְלֹא יָדָע	נַחַת לָזֶה מִזֶּה׃
6	וְאִלּוּ חָיָה אֶלֶף שָׁנִים	(נְ)עָמִים וְטוֹבָה [לֹא] רָאָה
	הֲלֹא אֶל־מָקוֹם אֶחָד	הַכֹּל הוֹלֵךְ׃
7	כָּל־עֲמַל הָאָדָם לְפִיהוּ	וְגַם־הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמָּלֵא׃
8	כִּי מַה־יּוֹתֵר לֶחָכָם	מִן־הַכְּסִיל
	מַה־לֶּעָנִי (מִ)יּוֹדֵעַ לַהֲלֹךְ	נֶגֶד הַחַיִּים׃
9	טוֹב מַרְאֵה עֵינַיִם	מֵהֲלָךְ־נָפֶשׁ
	[גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ׃]	
10	מַה־שֶּׁהָיָה כְּבָר נִקְרָא שְׁמוֹ	וְנוֹדָע אֲשֶׁר־הוּא
	וְאָדָם לֹא־יוּכַל לָדִין	עִם שֶׁ[הַ]תַּקִּיף מִמֶּנּוּ׃

11	כי יש־דברים הרבה	מרבים הבל
	מה־יתר לאדם	(שידרוש רב ממני) :
12	כי מי־יודע מה־טוב	לאדם בחיים
	מספר ימי־חיי הבלו	ויעשם כצל
	אשר מי־יגיד לאדם	מה־יהיה אחריו ׀ תחת השמש׀ :

* * *

Die **zwanzigste** Reflexion (V. 1–6) : Es ist ein großes Übel, wenn jemand viele Güter gehäuft hat, sie aber nicht genießen kann. — Die meisten Disticha sind sechshebig, einige fünfhebig.

V. 1. Das אשר wird von Kohelet öfters ausgelassen, wie z. B. in 5, 12 ; ich wäre geneigt, es auch hier zu streichen, weil es aber ohne Hebung gelesen werden kann, so lasse ich es stehen.

ורבה היא על־האדם «und es ist groß über dem Menschen», d. h. lastet schwer auf ihm. רבה ist zwar vor allem «zahlreich», hier jedoch kann es auch «groß», «schwer» bedeuten.

V. 2. Beschreibung des Übels. Weil einige dieser Stichen auch sonst im Kohelet vorkommen, so ist es möglich, daß der eine oder der andere hier nicht ursprünglich ist oder wenigstens nach den anderen Stellen eine Änderung erlitten hat, was vielleicht auch das Paseq nach לנפשו andeutet. Aus metrischen Gründen bin ich hier nicht genötigt, den Text irgendwie zu ändern.

Zu נכסים «Schätze» vgl. 5, 18.

כבוד ist hier nicht «Überfluß», sondern «Ehre». Vgl. 2 Chron. 1, 11, wo in der Erzählung über Salomo עשר נכסים וכבוד zusammen genannt werden.

חסר ist ein Adj. verbale = «ermangelnd» ; לנפשו «ihm» ; vgl. 2, 24 ; 4, 8.

נכרי ist hier nicht notwendig «ein Ausländer», sondern «ein anderer» (als der natürliche Erbe).

Vor זה lasen die LXX (καὶ τοῦτο) wahrscheinlich ein גם.

Zu חלי רע vgl. רעה חולה 5, 12.

Siegfried bemerkt zu diesem Verse : «Die ganze Annahme leidet an pessimistischer Willkür, denn wenn Gott jemand alle die genannten Dinge verleiht, so hat er auch einen tatsächlichen Genuß daran. Wie sollte es denn gedacht werden, daß Gott ihm Ehre verliehe und er nichts davon genösse ?» Die Bemerkung ist nicht ganz sachlich ; bekanntlich

fühlen solche, die früher reich waren, die Armut und ihre Folgen mehr als die in der Armut Geborenen.

V. 3. Aber auch dann ist der Mensch unglücklich, wenn er zwar viele Söhne hat, ihm jedoch das Gute hier versagt und ihm auch kein Begräbnis zu teil wird.

אִישׁ ist hier wie 2, 21 אָדָם «jemand», τίς.

Zu מֵאָה ist zu ergänzen «Söhne» oder «Kinder»; das Targum fügt בָּנִים hinzu. Diese Ellipse kommt auch 1 Sam. 2, 5 und Jer. 15, 9 vor. «Hundert Söhne» ist eine runde Zahl. Der Hebräer wünschte sich viele Söhne; Roboam hatte 88 Kinder (2 Chron. 11, 21) und Ahab 70 Söhne (2 Reg. 10, 1).

רַב שֶׁ «multum est quod» ist doch allzu ungewöhnlich. Die Masoreten setzten nach רַב ein Paseq, wodurch sie die Unsicherheit des Textes andeuteten. Wahrscheinlich stand hier ursprünglich וְרַבִּים יִהְיוּ.

Für יְמֵי־שָׁנָיו «die Tage seiner Jahre» schlägt Grätz mit Recht יְמֵי־חַיָּיו vor; vgl. 6, 12 al. — נַפְשׁוֹ = «er».

«Und wenn ihm auch ein Begräbnis nicht zu teil wird» setzt die alte Ansicht von der Wichtigkeit der Bestattung im Familiengrabe voraus.

נֵפֶל «abortus»; Kohelet mag hier vor Augen haben Job 3, 16: «Warum war ich nicht verscharrter Fehlgeburt gleich, wie Kinder, die das Licht nicht sahen?» und Job 10, 19: «Wäre ich, als wäre ich nie gewesen, vom Mutterleib zum Grab geführt!»

V. 4. Der Name wird hier besonders hervorgehoben, weil er nach den alten Ansichten mit dem, welchem er gehörte, viel enger zusammenhing, als wir es uns denken.

V. 5. Die Fehlgeburt hat nichts von den Mühen gesehen, die unter der Sonne geschehen. Die Ruhe wird auch bei Job 3, 17 ff. hervorgehoben.

V. 6. אִלּוּ ist אִם + לוּ «wenn».

אֶלֶף שָׁנִים פַּעֲמַיִם wird mit «tausend Jahre zweimal» übersetzt. wobei man freilich פַּעֲמַיִם (Dual) punktieren müßte. Aber ist es leicht anzunehmen, daß sich Kohelet so schlecht ausgedrückt hätte? Ein Hebräer wünscht sich auch kein längeres Leben als das der seligen Patriarchen, die, wenn es gut ging, es zu tausend Jahren gebracht haben. Ich habe ferner noch im Metrum einen Grund, פְּעָמִים von שָׁנִים zu trennen, da mit dem letzteren Worte der Stichus seine drei Hebungen hat, und ziehe deshalb פעמים an den Anfang des folgenden Stichus, wo es freilich nicht als «zweimal» paßt. Wahrscheinlich ist es aus נְעָמִים «Annehmlichkeiten», «Wonnen» verschrieben; vgl. Prov. 3, 17 דַּרְכֵי־נֹעַם «Wege der Wonne».

Das לֹא vor רָאָה ist zu streichen, weil sonst der Vers keinen richtigen Sinn hat. Mit Rücksicht auf das Vorhergehende (V. 3 ff.) und auf

das letzte Distichon im V. 6 ist doch anzunehmen, daß Koheleт hier sagen will: Aber auch das zugegeben, daß einer tausend Jahre lebt und Angenehmes und Gutes genießt, ist es nicht wahr, daß er sich schließlich an den einen Ort begibt, wohin alle gehen, d. h. ins Grab, in die Scheol? Der V. 6 enthält also eine gradatio. Ich bemerke ausdrücklich, daß diese Emendation von mir nicht aus metrischen Gründen vorgenommen wird.

Vgl. Horat. (Od. II, 3, 25): «Omnes eodem cogimur»; Ovid (Metam. X, 33 s.): «Sedem properamus ad unam, tendimus huc omnes».

Die **einundzwanzigste** Reflexion (V. 7-9): Die Begierde und das Streben nach Genuß sind unersättlich. — Ein sechshebiges, sprichwörtliches Distichon neben drei fünfhebigen.

V. 7. «Alles Mühen des Menschen ist für seinen Mund», d. h. er will essen und trinken, worin nach dieser Stelle der Genuß besteht; vgl. 2, 24; 3, 13; 3, 17; 8, 15.

«Und doch wird die Seele nicht gefüllt», d. h. die Gier nicht gestillt; נפש bedeutet hier die «Gier». Von der Eßlust steht נפש Is. 32, 6; Deut. 23, 25. Chullin 4, 7 ist נפש היפה («schöne Seele») ein guter Appetit, der nicht wählerisch ist.

V. 8. Weil der Vers mit כי eingeleitet wird, so scheint er die Begründung von V. 7 zu sein: Der Weise hat keinen Vorzug vor dem Toren und der Arme vor dem, der die rechte Lebensführung versteht. Vielleicht deshalb, weil sie beide von der Gier nicht ganz frei sind.

יותר = יתרון «Vorzug».

עני «der Arme» steht hier parallel zu dem Weisen.

Statt יודע ist wohl מיודע zu schreiben, entsprechend dem מן־הכסיל. «Der vor den Lebenden zu wandeln weiß» scheint derjenige zu sein, der mit den Menschen zu verkehren weiß, der das savoir vivre hat.

V. 9. «Besser ist das Sehen mit den Augen, als das Umherschweifen der Begierde». Der Sinn davon ist: Der Genuß der Gegenwart ist besser als rastloses Streben. Da Kohelet ראה öfters vom «Genießen» gebraucht, so ist מראה עינים der Genuß dessen, was vor den Augen ist, im Gegensatz zu dem הלך־נפש «dem Gehen der Seele», d. h. dem Umherschweifen der Begierde. Es ist also eine Variante zu dem so oft vorkommenden: Es gibt nichts Besseres, als zu essen und zu trinken und sich zu freuen an den Gaben Gottes.

Da dies die Überzeugung Kohelets ist, so sind die Worte גם־זה הבל ורעות רוח von einem Glossator angefügt worden.

Grätz vermutet ohne genügende Gründe, Kohelet verurteile hier die Askese; מהלך־נפש übersetzt er mit «Schwinden des Leibes», weil auch das Targum hier בסגיף נפש «Kasteien des Leibes» hat.

Zu dem Streben der Begierde vgl. Juvenal (Sat. XIV, 178) : «Quis metus aut pudor est unquam properantis avari». Marc. Aurel. (IV. 26) : Τὸ δ' ὅλον βραχὺς ὁ βίος· κερδαντέον τὸ παρὸν σὺν εὐλογιστίᾳ καὶ δίκῃ· νῆφε ἀνειμένος. Und Horat. (Epist. I, 18, 96 ff.) :

> «Inter cuncta leges et percontabere doctos,
> Qua ratione queas traducere leniter aevum,
> Num te semper inops agitet vexetque cupido,
> Num pavor et rerum mediocriter utilium spes».

Die **zweiundzwanzigste** Reflexion (V. 10-12) : Der Mensch ist ohnmächtig gegenüber dem göttlichen Willen. — Fünfhebige Disticha.

V. 10. Das erste Distichon dieses Verses wird von den Kommentatoren verschiedenartig übersetzt und erklärt. Ich denke darüber folgendermaßen.

Anstatt מַה־ setzt die Vulgata («quis») מִי voraus. Weil das מַה־שֶּׁהָיָה bei Ḳohelet öfters vorkommt und es hier auch die LXX und die Pesch. aufweisen, so behalte ich es.

«Sein Name wurde früher genannt», d. h. seine Natur und Existenz ist bestimmt, weil der Name nach hebräischer Weise mit dem Wesen der Dinge eng zusammenhängt und im babylonischen Schöpfungsepos «nennen» für «ins Dasein rufen» steht [1].

In וְנוֹדָע אֲשֶׁר־הוּא bezeichnet יָדַע «vorauswissen», «vorausbestimmen» ; אֲשֶׁר hat die Bedeutung von *qualis* (wie z. B. Is. 7, 17), und הוּא bezieht sich auf שְׁמוֹ : «Und es ist bestimmt, welcher er ist», d. h. die Sache ist so und nicht anders.

אָדָם ist meines Erachtens von seiner ursprünglichen Stelle verdrängt, es gehört zu וְלֹא־יוּכַל לָדִין «und der Mensch kann nicht rechten», d. h. niemand kann rechten.

Für das Kethib הַתַּקִּיף ist תַּקִּיף als Qere angegeben.

Auch Job 9, 2 ff. sagt, mit Gott könne man nicht streiten ; vgl. noch Ḳoh. 1, 15 ; 7, 13 ; Is. 45, 9 ; Rom. 9, 20 ff.

V. 11 ist eine Begründung des Vorhergehenden : Es gibt Reden, welche die Nichtigkeit nur vermehren. Einige Kommentatoren meinen mit Delitzsch, Ḳohelet mache hier eine Anspielung an die Schulgelehrsamkeit der Juden, namentlich an die Disputationen der Sadduzäer und der Pharisäer über die menschliche Freiheit ; vgl. darüber Flavius Josephus, Ant. 13, 5, 9 ; 18, 1, 3 ; Bel. iud. 2, 8, 14.

---

[1] Vgl. V. Zapletal, Der biblische Schöpfungsbericht, S. 15 f.

Zu מַה־יֹּתֵר לָאָדָם fehlt der parallele Stichus. Die Worte sind also entweder für einen Einschub zu halten, oder es ist der parallele Stichus hinzuzufügen. Die Vulgata hat ihn auch: «(Quid necesse est homini) maiora se quaerere». Der Zusatz entspricht dem in Ecclus 3, 20 Gesagten, und in dem unlängst gefundenen hebräischen Text lautet die Stelle: פְּלָאוֹת מִמְּךָ אַל תִּדְרוֹשׁ. An unserer Stelle würde es lauten: שֶׁיִּדְרֹשׁ רַב מִמֶּנּוּ.

V. 12. Der Mensch soll mit Gott nicht hadern, weil er nicht weiß, was für ihn im Leben gut ist und noch weniger, was nach dem Tode sein wird.

וְיַעֲשֵׂם כַּצֵּל kann bedeuten «die er wie Schatten macht», d. h. die er wie ein Schatten zubringt, indem er schnell wie der Schatten verschwindet. Vgl. Job. 8, 9: «Unsere Tage sind nur ein Schatten auf Erden»; 1 Chron. 29, 15: «Einem Schatten gleichen unsere Lebenstage auf Erden». Sophokles (Aias 125 f.):

> Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο, πλὴν
> εἴδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.

Oder es kann bedeuten «und mag er sie wie einen Schatten machen», d. h. verlängern. Mit Rücksicht auf 8, 13 nehme ich hier diesen letzteren Sinn an.

Zu עָשָׂה vgl. Act. 15, 33 ποιήσαντες χρόνον und Ciceros (Ad Attic. V, 20, 1) «dies facere».

«Denn wer sagt dem Menschen, was nach ihm sein wird»? אֲשֶׁר ist hier = «denn».

תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ scheint mir ein späterer Anhang zu sein. Nicht darum handelt es sich, was hier auf Erden geschehen wird, als vielmehr darum, welches Schicksal der Mensch nach dem Tode erleiden wird; vgl. 3, 22.

Übersetzung:

1 Es gibt ein Übel, welches ich sah unter der Sonne,
 Und schwer lastet es auf dem Menschen:
2 Wenn Gott einem gibt
 Reichtum und Schätze und Ehre,
 Und es fehlt ihm nichts
 Von allem, wonach er Verlangen trägt,
 Doch Gott gestattet ihm nicht,
 Davon zu genießen,
 Sondern ein Fremder genießt es:
 Dies ist Eitelkeit und ein arges Übel.
3 Wenn einer auch hundert Söhne erzeugt
 Und viele Jahre lebt,

Und seiner Lebenstage viele sind,
    Und er das Gute nicht genoß,
Und ihm auch ein Begräbnis nicht zu teil wird,
    So sage ich : Glücklicher als er ist die Fehlgeburt.

4 Denn in Nichtigkeit ist sie gekommen und in Finsternis geht sie [hinweg,
    Und mit Finsternis ist ihr Name bedeckt ;

5 Auch hat sie die Sonne nicht geschaut noch gekannt ;
    Sie hat mehr Ruhe als jener.

6 Und wenn er auch tausend Jahre lebt,
    Angenehmes und Gutes genießt :
Geht nicht alles dahin
    An denselben Ort ?

7 Alles Mühen des Menschen ist für seinen Mund,
    Und doch wird die Gier nicht gestillt.

8 Denn was hat voraus der Weise
    Vor dem Toren,
Was der Arme vor dem, der weiß zu wandeln
    Vor dem Lebenden ?

9 Besser ist das Sehen mit den Augen (= der gegenwärtige Genuß)
    Als das Umherschweifen der Begierde.

10 Was geschieht, dessen Name ist zum voraus genannt worden,
    Und es ist bestimmt, welcher es ist,
Und niemand kann rechten mit Dem (Gott),
    Der stärker ist als er.

11 Denn es gibt viel Reden,
    Welche die Nichtigkeit nur mehren.
Welchen Nutzen hat der Mensch,
    Wenn er sucht, was ihm zu hoch ist ?

12 Denn wer weiß, was gut ist
    Für den Menschen im Leben
Während seiner kurzen nichtigen Lebenstage,
    Und mag er sie auch wie einen Schatten verlängern ?
Denn wer kann ihm sagen,
    Was nach ihm sein wird ?

SIEBENTES KAPITEL.

---

1 טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב   וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ׃

2 טוֹב לָלֶכֶת אֶל־בֵּית־אֵבֶל   מִלֶּכֶת אֶל־בֵּית מִשְׁתֶּה

בַּאֲשֶׁר הִיא סֹף כָּל־הָאָדָם   וְהַחַי יִתֵּן אֶל־לִבּוֹ׃

3 טוֹב כַּעַס מִשְּׂחֹק   כִּי־בְרֹעַ פָּנִים וִיטַב לֵב׃

4 לֵב חֲכָמִים בְּבֵית אֵבֶל   וְלֵב כְּסִילִים בְּבֵית שִׂמְחָה׃

5 טוֹב לִשְׁמֹעַ גַּעֲרַת חָכָם   מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ שִׁיר כְּסִילִים׃

6 כִּי כְקוֹל הַסִּירִים תַּחַת הַסִּיר   כֵּן שְׂחֹק הַכְּסִיל

[וְגַם־זֶה הָבֶל׃]

. . . .

7 כִּי הָעֹשֶׁק יְהוֹלֵל חָכָם   וִיאַבֵּד אֶת־לֵב מַתָּנָה׃

8 טוֹב אַחֲרִית דָּבָר מֵרֵאשִׁיתוֹ   טוֹב אֶרֶךְ־רוּחַ מִגְּבַהּ רוּחַ׃

9 אַל־תְּבַהֵל בְּרוּחֲךָ לִכְעוֹס   כִּי כַעַס בְּחֵיק כְּסִילִים יָנוּחַ׃

10 אַל־תֹּאמַר מֶה הָיָה   שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים

הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה   כִּי[לֹא]מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל־זֶה׃

11 טוֹבָה חָכְמָה [ע]מִנַּחֲלָה   וְיֹתֵר לְרֹאֵי הַשָּׁמֶשׁ׃

12 כִּי בְּצֵל הַחָכְמָה   בְּצֵל הַכָּסֶף

וְיִתְרוֹן דַּעַת הַחָכְמָה   תְּחַיֶּה בְעָלֶיהָ׃

13 רְאֵה אֶת־מַעֲשֵׂה   (אֲשֶׁר עָשָׂה) הָאֱלֹהִים

[כִּי] מִי יוּכַל לְתַקֵּן   אֵת אֲשֶׁר עִוְּתוֹ׃

14 בְּיוֹם טוֹבָה   הֱיֵה בְטוֹב

וּבְיוֹם רָעָה   רְאֵה ....

	גַּם אֶת־זֶה לְעֻמַּת־זֶה	עָשָׂה הָאֱלֹהִים
	עַל־דִּבְרַת שֶׁלֹּא	יִמְצָא הָאָדָם [אַחֲרָיו מְאוּמָה׃]
15	אֶת־הַכֹּל רָאִיתִי	בִּימֵי הֶבְלִי
	יֵשׁ צַדִּיק	אֹבֵד בְּצִדְקוֹ
	וְיֵשׁ רָשָׁע	מַאֲרִיךְ בְּרָעָתוֹ׃
16	אַל־תְּהִי	צַדִּיק הַרְבֵּה
	וְאַל־תִּתְחַכַּם יוֹתֵר	לָמָּה תִּשּׁוֹמֵם׃
17	אַל־תִּרְשַׁע הַרְבֵּה	וְאַל־תְּהִי סָכָל
	לָמָּה תָמוּת	בְּלֹא עִתֶּךָ׃
18	טוֹב אֲשֶׁר[־] (אַתָּה)	תֶּאֱחֹז בָּזֶה
	וְגַם־מִזֶּה	אַל־תַּנַּח אֶת־יָדֶךָ
	כִּי־יְרֵא אֱלֹהִים	יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם׃
19	הַחָכְמָה תָּעֹז לֶחָכָם	מֵעֶשֶׂר הַשַּׁלִּיטִים אֲשֶׁר[הָיוּ]בָּעִיר׃
20	[כִּי] אָדָם אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ	אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה־טּוֹב וְלֹא יֶחֱטָא׃
21	גַּם לְכָל־הַדְּבָרִים [אֲשֶׁר יְדַבֵּרוּ]	אַל־תִּתֵּן לִבֶּךָ
	אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע	אֶת־עַבְדְּךָ מְקַלְלֶךָ׃
22	כִּי[גַם־]פְּעָמִים רַבּוֹת	יָדַע לִבֶּךָ
	אֲשֶׁר גַּם־אַתְּ	קִלַּלְתָּ אֲחֵרִים׃
23	כָּל־זֹה נִסִּיתִי בַחָכְמָה [אָמַרְתִּי אֶחְכָּמָה]	וְהִיא רְחוֹקָה מִמֶּנִּי׃
24	רָחוֹק מַה־שֶּׁהָיָה וְעָמֹק	עָמֹק מִי יִמְצָאֶנּוּ׃
25	סַבּוֹתִי אֲנִי	וְ(נָתַתִּי אֶת־)לִבִּי
	[לָדַעַת וְ]לָתוּר וּבַקֵּשׁ	חָכְמָה וְחֶשְׁבּוֹן
	וְלָדַעַת רֶשַׁע כֶּסֶל	וְהַסִּכְלוּת הוֹלֵלוֹת׃
26	וּמוֹצֶא אֲנִי	מַר מִמָּוֶת אֶת־הָאִשָּׁה
	אֲשֶׁר־הִיא מְצוֹדִים	וַחֲרָמִים לִבָּהּ

(וַ)אֲסִירִים יָדֶיהָ — טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
יְמַלֵּט מִמֶּנָּה — וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ :
27 רְאֵה זֶה מָצָאתִי — אָמַר הַקֹּהֶלֶת
אַחַת לְאַחַת — לִמְצֹא חֶשְׁבּוֹן :
28 אֲשֶׁר עוֹד־בִּקְשָׁה נַפְשִׁי — וְלֹא מָצָאתִי
אָדָם אֶחָד — מֵאֶלֶף מָצָאתִי
וְאִשָּׁה בְכָל־אֵלֶּה — לֹא מָצָאתִי :
29 לְבַד רְאֵה[־] — זֶה מָצָאתִי
אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים — אֶת־הָאָדָם יָשָׁר
וְהֵמָּה בִקְשׁוּ — חִשְּׁבֹנוֹת רַבִּים :

* * *

Die **dreiundzwanzigste** Reflexion (1-12) : Regeln praktischer Lebensweisheit ; es gibt hier auf Erden Dinge, die anderen vorzuziehen sind. — Sechshebige Disticha mit einigen fünfhebigen.

V. 1. «Besser ist ein (guter) Name, als gutes Salböl, und der Tag des Todes als der Tag, da man geboren wurde».

שֵׁם «Name» steht hier prägnant für «guter Name» ; vgl. Prov. 22, 1 ; Job 30, 8 ; Ecclus 41, 12.

שֶׁמֶן «Salböl» ist vielleicht wegen der Paronomasie mit שֵׁם gewählt. Das duftende Salböl diente zur Erhöhung der Freude 9, 8. Der Sinn ist : Guter Ruf ist besser als Wohlgeruch. Nach Diogenes Laert. (VII, 102) wurde auch bei den Stoikern die εὐδοξία betont.

Im zweiten Distichon wird der Tod dem Leben vorgezogen ; vgl. 4, 2. 3 ; 6, 4. 5. Die Trausen, ein thrakisches Volk, sollen wirklich den Geburtstag als Trauertag und den Sterbetag als Festtag gefeiert haben : vgl. Herodot V, 4 : Τὸν μὲν γενόμενον περιζόμενοι οἱ προσήκοντες ὀλοφύρονται, ὅσα μιν δεῖ ἐπείτε ἐγένετο ἀναπλῆσαι κακά, ἀνηγεόμενοι τὰ ἀνθρωπήια πάντα πάθεα· τὸν δ' ἀπογενόμενον παίζοντές τε καὶ ἡδόμενοι γῇ κρύπτουσι ἐπιλέγοντες ὅσων κακῶν ἐξαπαλλαχθείς ἐστι ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ.

V. 2. «Besser ist es, zu gehen in ein Haus der Totenklage, als zu gehen in ein Haus des Gastmahls, da jenes das Ende aller Menschen ist».

בֵּית־אֵבֶל ist ein Haus, in dem die Totenklage über eine Leiche gehalten wird. Nach Ecclus 22, 12 geschah es sieben Tage lang.

בֵּית־מִשְׁתֶּה ist ein Haus, in welchem Gelage und Feste gefeiert werden; vgl. Est. 7, 8 בֵּית מִשְׁתֵּה הַיַּיִן. Ein arabisches Sprichwort lautet (bei Schultens, Anthol. sentent. arab. S. 48, Nr. 73): «Wenn Totenklage du hörst, so tritt zu der Stelle; doch wirst du gerufen zum Gastmahl, betritt nicht die Schwelle».

בַּאֲשֶׁר ist Begründungspartikel = «weil».

הוּא bezieht sich formell auf das Haus der Totenklage, sachlich auf den Tod, der allen bevorsteht.

יִתֵּן ist Jussiv: «Und der Lebende nehme sich das zu Herzen!»

V. 3. «Besser ist Unmut als Lachen». Zu כַּעַס vgl. 1, 18; nach 2, 2 ist das Lachen toll.

כִּי־בְרֹעַ פָּנִים יִיטַב לֵב «denn bei Schlechtigkeit des Gesichtes (d. h. bei traurigem Aussehen) geht es dem Herzen wohl (oder: kann das Herz fröhlich sein)». Vulg. hat hier: «Quia per tristitiam vultus corrigitur animus delinquentis».

V. 4 ist eine Variante zu V. 2; den Weisen findet man im Trauerhaus, den Toren beim Gelage.

V. 5. Besser ist das tadelnde Schelten des Weisen als das Lied des Toren anzuhören. Für מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ liest Grätz מִשְּׁמֹעַ «als zu hören». Vgl. Prov. 13, 1: «Ein weiser Sohn liebt Zucht, aber ein Spötter hört kein Schelten». Am 8, 10 sollen die Lieder (שִׁירִים) zum Trauerliede (קִינָה) verwandelt werden.

V. 6. Das Lachen des Toren ist wie das Knistern der Dornen unter dem Kessel.

Ob das כִּי anfangs des Distichon ursprünglich sei, halte ich nicht für gewiß; die LXX haben es nicht. Metrisch ist es zulässig, aber nicht notwendig.

קוֹל steht für alle Arten von Geräusch, ob sie musikalisch sind oder nicht.

Die Paronomasie in סִיר «Kochtopf», «Kessel» und סִירִים «Dornen» wird von Knobel wiedergegeben: «Wie das Geräusch der Nessel unter dem Kessel». Das Bild kommt von dem Brauche her, Dornen, dürres Gras u. s. w. zum Feuer zu verwenden, damit es schnell brenne; vgl. Matth. 6, 30.

וְגַם־זֶה הָבֶל ist ein späterer Einschub, der hier gar nicht paßt, denn das Gesagte ist die Überzeugung Ḳohelets.

V. 7. «Denn Erpressung macht den Weisen töricht, und die Bestechung verdirbt das Herz». Das כִּי anfangs des Distichon bereitet eine Schwierigkeit. An und für sich kann es auch «fürwahr» bedeuten, aber bei Ḳohelet kommt es nie in dieser Bedeutung vor, weshalb es als

« weil » aufzufassen ist und dies um so mehr, als es sich in diesem Stücke um Dinge handelt, deren eines dem anderen vorzuziehen ist, worauf dann gewöhnlich der Grund folgt, eingeleitet mit כִּי « weil ». Delitzsch und Wildeboer nehmen mit Recht an, daß hier ein Distichon ausgefallen sei, das ungefähr wie Prov. 16, 8 gelautet haben mag : טוֹב מְעַט בִּצְדָקָה מֵרֹב תְּבוּאוֹת בְּלֹא מִשְׁפָּט « Besser wenig mit Gerechtigkeit als ein großes Einkommen mit Unrecht ».

עֹשֶׁק « Erpressung » steht hier für das erpreßte Geld. Grätz will dafür הָעִקֵּשׁ « Verkehrtheit » lesen.

יְהוֹלֵל ist Imp. Po. von הלל.

לֵב « Herz » als Sitz des Verstandes steht hier für die Einsicht.

Vgl. Ex. 23, 8 : « Geschenke nimm nicht an ; denn Geschenke machen Sehende blind und verkehren die gerechte Sache » ; vgl. auch Deut. 16, 19.

V. 8. « Besser ist der Ausgang einer Sache als ihr Anfang », weil man erst bei ihrem Ausgang weiß, wozu sie diente. Um aber den Ausgang einer Sache abzuwarten, braucht man Geduld, was der zweite Stichus ausdrückt : « Besser ist ein Langmütiger als ein Hochmütiger ». Der Hochmütige zeigt gewöhnlich nicht viel Geduld, er will in den Gang der Dinge eingreifen, als wenn dieser von ihm und nicht von Gott abhangen würde.

V. 9 warnt noch eingehender vor Ungeduld : « Übereile dich nicht, in deinem Sinn unmutig zu werden, denn (nur) im Busen des Toren weilt Unmut ». Vgl. Jak. 1, 19.

Vgl. dagegen V. 3 dieses Kapitels. Wir haben hier sprichwörtliche Redensarten, eine Art Xenien ; daher ist es kein Wunder, daß die eine Sentenz der andern zu widersprechen scheint.

יָנוּחַ ist vielleicht ein späterer Zusatz.

V. 10 hängt mit dem Vorhergehenden insofern zusammen, als der sich Ärgernde die Vergangenheit gern lobt, weil er ihre Schattenseiten nicht kennt.

Statt מֵחָכְמָה schlagen einige Kommentatoren בחכמה vor ; ich halte das nicht für richtig. Der Stichus ist nämlich zu lang. Das Einfachste ist, das לֹא als späteren erklärenden Zusatz zu streichen, denn מֵחָכְמָה heißt schon « ohne Weisheit » ; מִן bedeutet öfters « ohne ».

Vgl. Horat. (De arte poet., 173 s.) :

> « Difficilis, querulus, laudator temporis acti
> Se puero, castigator censorque minorum ».

V. 11. Es ist merkwürdig, daß an dem Texte noch niemand gerüttelt hat ; und doch ist er nicht korrekt. In dieser Reflexion werden ja Dinge

angeführt, die den anderen vorzuziehen sind. Daher muß auch hier gestanden haben : « Besser ist Weisheit *als* Besitz » und nicht : « Besser ist Weisheit mit Besitz », d. h. statt עִם־נַחֲלָה ist מִנַּחֲלָה zu lesen ; vgl. 9, 16 : טוֹבָה חָכְמָה מִגְּבוּרָה « besser ist Weisheit als Stärke » ; Prov. 16, 16 : « Wie viel besser ist es, Weisheit zu erwerben als Gold, und das Erwerben von Einsicht ist dem von Silber vorzuziehen » ; Sap. 6, 1 (Vulg.) : « Melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis ».

Zu רֹאֵי הַשָּׁמֶשׁ vgl. Ps. 58, 9 בַּל־חָזוּ שָׁמֶשׁ.

Der Ausspruch Menanders : Μακάριος ὅστις οὐσίαν καὶ νοῦν ἔχει· χρῆται γὰρ οὗτος εἰς ἃ δεῖ ταύτῃ καλῶς stimmt mit dem erhaltenen Texte (עִם־נַחֲלָה) überein.

V. 12. Das erste Distichon ist, abweichend von den übrigen, nur vierhebig, und das wohl deshalb, weil es ein Sprichwort ist. Beide, die Weisheit wie das Geld bieten Schatten, d. h. Schutz, aber die Weisheit bietet mehr : sie erhält am Leben ; denn sie macht Mittel ausfindig, wo das Geld versagt ; vgl. Ecclus 4, 12 : « Wer die Weisheit liebt, liebt das Leben » ; Ecclus 1, 20 : « Die Wurzel der Weisheit ist es, den Herrn zu fürchten, und ihre Zweige sind langes Leben » ; und Ecclus 14, 27 : « Er wird geschützt durch sie vor der Hitze ».

Die **vierundzwanzigste** Reflexion (V. 13 f.) : Alles ist von Gott was er gekrümmt hat, kann niemand gerade machen : füge dich also den Umständen. — Vierhebige Disticha.

V. 13. Zu מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים « Werke Gottes » vgl. 3, 11. 14. Ich setze nach מַעֲשֵׂה wegen des Metrums אֲשֶׁר־עָשָׂה ein ; 3, 11 steht dieser Zusatz, aber dort ist er wegen des Metrums zu tilgen, hier wurde er vergessen.

« Denn wer kann gerade machen, was er gekrümmt hat ? » vgl. 1, 15. Das כִּי vor מִי halte ich nicht für ursprünglich, weil es den Stichus zu sehr verlängert ; eine Begründung ist hier nicht notwendig.

V. 14. בְּיוֹם טוֹבָה « am Tage des Guten », « des Glückes ».

הֱיֵה בְטוֹב « sei im Guten », d. h. guter Dinge ; lasse es dir wohl sein. LXX (ζῆθι ἐν ἀγαθῷ) lasen חֲיֵה.

Vgl. Ecclus 14, 14 : « Laß dir nicht einen guten Tag entgehen und den dir zukommenden Anteil an einem guten Genusse laß nicht an dir vorübergehen ».

בְּיוֹם רָעָה « am Tage des Unglücks ».

Nach רְאֵה « siehe » muß ein Wort ausgefallen sein ; Vulg. « praecave ». Die Peš. hat nach רְאֵה ein ܢܚܙܐ. Es ist schwer zu erraten, was da gestanden ; vielleicht וְדַע. In 7, 27 steht : רְאֵה זֶה מָצָאתִי. Vgl. Ecclus 2, 4 :

«Alles, was über dich verhängt wird, nimm entgegen und bei den Wechselfällen des Lebens übe Geduld».

עַל־דִּבְרַת heißt 3, 18 und 8, 2 «wegen»; hier mit שֶׁלֹּא wahrscheinlich = «doch so, daß nicht»; LXX περὶ λαλιᾶς ἵνα μή, Vulg. «ut non».

אַחֲרָיו מְאוּמָה bereitet die größten Schwierigkeiten. Wie es steht, muß es sich auf die Zeit nach dem Tode beziehen (vgl. 3, 22; 6, 12; Job 21, 21); dann ist es ein Unsinn. Kohelet kann zwar Paradoxes, aber keinen Unsinn gesagt haben.

Die Vulgata hat exegesierend: «ut non inveniat homo contra eum iustas querimonias». Ich konstatiere, daß zu אַחֲרָיו מְאוּמָה der parallele Stichus fehlt, und halte die Worte deshalb nicht für ursprünglich; sie sind ein Zusatz (eines Lesers, der den Sinn von מָצָא, hier = «durchdringt», nicht mehr verstand), der in der Vulgata noch verlängert wurde. Einen weiteren Anhaltspunkt finde ich in 3, 11 und 8, 17, welchem Verse unsere Stelle entspricht; dort fehlt aber אחריו מאומה.

מָצָא ist hier wie 3, 11 = «durchdringen»; demnach übersetze ich: «doch so, daß der Mensch es nicht durchdringt», d. h. für den Menschen ist es ein Geheimnis, warum es so und nicht anders ist.

Vgl. den Hymnus des Cleanthes an Zeus (18):

> Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
> καὶ κοσμεῖν τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα, σοὶ φίλα ἐστιν·
> ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοσας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
> ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα.

Horat. (Epist. I, 11, 22 s.):

> «Tu, quamcunque Deus tibi fortunaverit horam,
> Grata sume manu».

Die **fünfundzwanzigste** Reflexion (V. 15-18): Dem Gerechten geht es manchmal schlecht, dem Ungerechten gut. Sei weder zu gerecht noch zu ungerecht, damit du dir nicht schadest. — Vierhebige Disticha.

V. 15. כֹּל «alles», «allerlei» steht hier, wie das Folgende dartut, für «beides».

Wie das בְּ vor צִדְקוֹ und vor רָעָתוֹ zu übersetzen sei, ist ungewiß; man übersetzt «in», «durch» und «trotz».

מַאֲרִיךְ ist elliptisch, vorausgesetzt wird יָמָיו (vgl. 8, 13): «der seine Tage verlängert», lange lebt.

V. 16. «Sei nicht allzu gerecht und übermäßig weise, damit du dich nicht zugrunde richtest».

צַדִּיק ist eigentlich «gerecht», dann auch «fromm».

תתחכם Hithpaʿel: «sich wie ein Weiser benehmen», «den Weisen spielen»; vgl. התנבא (Ez. 13, 17) «den Propheten spielen».

יותר hier = «übermäßig».

Zu למה als «damit nicht» vgl. 5, 5.

תשומם ist synkopiertes Hithpol. von שמם. Vgl. «via media aurea»; «summum ius, summa iniuria»; «virtus est in medio»; Aristoteles (Ethic. Nicom. II, 6, 15): μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. Ovid (Metam. II, 137): «Medio tutissimus ibis».

Horat. (Epist. I, 6, 15 f.):

> «Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui,
> Ultra quam satis est virtutem si petat ipsam».

Und (Epist. I, 18, 9): «Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum».

Zu «sei nicht allzu ungerecht» vgl. 7, 20: ganz gerecht ist niemand.

V. 17. למה = «damit nicht».

בלא עתך «vor deiner Zeit»; «der frühe Tod ist die Strafe der Sünder» (Ps. 55, 24; 102, 25).

V. 18. «Gut ist es, daß du an diesem festhaltest und auch von jenem deine Hand nicht lässest», d. h. du sollst weder dem übertriebenen, pharisäischen Rigorismus, noch der keine Schranken anerkennenden Bosheit dich ergeben; die Mittelstraße ist die beste.

Nach אשר, das nie mit einer Hebung gelesen wird, mag ein אתה ausgefallen sein.

ירא אלהים «wer Gott fürchtet» ist nach Siegfried der Ἀσιδαῖος (1 Makk. 7, 13; 2 Makk. 14, 6), «der in seiner vermittelnden Richtung zwischen allzu strenger Gesetzesbeobachtung der Pharisäer und Vernachlässigung der Sadduzäer sich durch die Gefahren der Zeit hindurchwand». Aber es kann einfach für den wahrhaft Gottesfürchtigen stehen.

Der Sinn von יצא את־כלם ist nicht ganz klar. Einige übersetzen: «er wird dem allem entgehen» (vgl. 1 Sam. 14, 41); dabei darf man jedoch das כלם nicht auf die «Folgen» der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit beziehen, da nur eine für beide angegeben worden ist, daß man sich nämlich zugrunde richte. Es muß sich vielmehr auf die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit selbst beziehen. Der Gottesfürchtige entgeht also den beiden Abwegen. Andere, wie Delitzsch und Nowack, erinnern an die mischnische Redensart: יצא את־ידי חובתו «er ist den Händen seiner Verpflichtungen entgangen», d. h. er hat sich seiner Verpflichtung entledigt, wofür man dann meist יצא und für das Gegenteil לא יצא sagt, wie Berachoth II, 1. Darnach wäre der Sinn: Der Gottesfürchtige wird beides leisten.

Die **sechsundzwanzigste** Reflexion (V. 19 f.): Zwei sechshebige Disticha, deren erstes ein Lob der Weisheit, das zweite die Wahrnehmung enthält, daß hier niemand ganz gerecht sei.

V. 19. תָּעֹז «erweist sich kräftiger».

Statt מֵעֲשָׂרָה שַׁלִּיטִים «als zehn Gewalthaber» ist mit Perles (Analekten S. 42) מֵעֹשֶׁר הַשַּׁלִּיטִים «als der Reichtum der Machthaber» (vgl. 7, 12) zu lesen; das ist besser, als an zehn Archonten oder Garnisonsoffiziere zu denken.

אֲשֶׁר הָיוּ «welche sind» ist eine prosaische Glosse, die von der Vulg. mit Recht ausgelassen wird. Das Metrum verlangt jedenfalls, daß הָיוּ gestrichen werde.

Vgl. Ecclus 11, 1:

> «Die Weisheit des Niedrigen erhöht sein Haupt
> Und in der Mitte der Fürsten läßt sie ihn sitzen».

V. 20. Inhaltlich hängt dieses Distichon mit dem vorhergehenden nicht zusammen. Infolgedessen ist das כִּי zu streichen (oder als «wahrlich» aufzufassen, was jedoch bei Kohelet unwahrscheinlich ist). יֶחֱטָא ist milder als תִּרְשַׁע im V. 17.

«Es gibt keinen Gerechten auf Erden, der (nur) Gutes täte und niemals fehlte». Vgl. Ps. 19, 13; Job 15, 14-16:

> 14 «Was ist denn der Mensch, daß er rein,
> Gerecht der Weibgeborene wäre!
> 15 Sieh, seinen Heiligen traut er nicht,
> Die Himmel sind nicht rein für ihn.
> 16 Nun gar der Abscheu, der Verderbte,
> Der Mann, der Frevel trinkt wie Wasser!»

Jak. 3, 2: Πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες.

Seneca (De ira III, 26, 4): «Omnes mali sumus: Quidquid itaque in alio reprehenditur, id unusquisque in suo sinu inveniet... Mali inter malos vivimus».

Die **siebenundzwanzigste** Reflexion (V. 21 f.): Höre nicht viel auf das Gerede. — Vier vierhebige Disticha.

V. 21. Gib nicht acht auf alle Reden, damit du nicht deinen Knecht dir fluchen hörst.

אֲשֶׁר יְדַבֵּרוּ «welche man redet» ist eine das Metrum störende Glosse, welche andeutet, daß es sich hier um die Reden anderer handelt.

אֲשֶׁר לֹא = פֶּן «daß nicht».

Als Motiv wird angegeben, daß man nicht höre, wie einem sein Knecht flucht. Daß einer hört, wie andere gegen ihn fluchen, ist unan-

genehm und noch unangenehmer ist es, wenn ein Knecht den Fluch ausspricht, der ja vielleicht am meisten Grund haben kann, gegen seinen Herrn zu fluchen. Siegfried meint, daß man die in dem Fluche steckenden Gottesnamen und seine Wirkungen fürchtete; vgl. Ri. 17, 2.

Vgl. Ecclus 4, 5 f.: « Gib niemandem Gelegenheit, dir zu fluchen. Denn wenn er dir flucht, weil sein Gemüt erbittert ist, so wird sein Schöpfer seine Bitte erhören ».

V. 22. Du weißt, daß auch du oft anderen geflucht hast. Der Kontext scheint zu sein: Wahrscheinlich wird man dir fluchen; aber ärgere dich darüber nicht sehr, denn, wenn du dein Gewissen erforschest, so wirst du finden, daß du selber in dieser Beziehung nicht ganz rein dastehst.

Das גַּם nach כִּי ist ein Schreibfehler, eine Art Dittographie; es ist vom Anfange des nächsten Distichon hier eingedrungen und muß wegen des Metrums ausgelassen werden.

יָדַע לִבֶּךָ « dein Herz weiß » ist soviel als: du erinnerst dich, dein Gewissen sagt dir.

Bei den LXX folgt noch: καὶ καθόδους πολλὰς κακώσει καρδία σου; der Zusatz mag von einer doppelten Übersetzung herrühren, jener der LXX und der Aquilas.

Die **achtundzwanzigste** Reflexion (V. 23 f.): Ich versuchte weise zu werden, aber die Weisheit ist schwer zu erreichen. — Zwei sechshebige Disticha.

V. 23. כָּל־זֹה « alles dies » wird sich auf das in den unmittelbar vorhergehenden Reflexionen Gesagte beziehen.

אָמַרְתִּי אֶחְכָּמָה « ich sprach: Ich will weise werden » ist ein späterer Zusatz zu dem vorhergehenden Stichus; er stört den Zusammenhang, da הִיא sich auf die חָכְמָה bezieht, und außerdem ist er aus metrischen Gründen zu streichen.

Mit Wehmut wird gesagt: « Und sie (die Weisheit) blieb fern von mir ».

V. 24. « Fern ist, was da ist, und tief, ja tief, wer kann es erreichen? » Vgl. Deut. 30, 11-14. Kohelet hat zwar mit Hilfe der Weisheit manche praktische Lebensregel gefunden, aber er fühlt, daß seine Erkenntnis nur eine unvollkommene ist: alles kann er nicht durchdringen; die Weisheit als τῶν ὄντων γνῶσις ἀψευδής (Sap. 7, 17) blieb ihm verborgen » (Wildeboer).

Die **neunundzwanzigste** Reflexion (V. 25-29): Die Frauen sind gefährlich. — Vierhebige Disticha.

V. 25. Daß der Text der ersten zwei Disticha verdorben ist, erkennt jeder, der etwas Hebräisch versteht; es ist jedoch nicht schwer, den Text wieder herzustellen. Statt וְלִבִּי ist וְנָתַתִּי אֶת־לִבִּי « und ich richtete meinen

Sinn » zu schreiben ; vgl. 1, 13 al. לדעת ׳ ist als Dittographie von ולדעת des dritten Distichon zu streichen.

Zu תור siehe 1, 13.

חשבון ist « Berechnung », « Denkergebnis », « Einsicht ».

V. 26. Die Frau ist bitterer als der Tod, denn sie ist eine Schlinge (מצודים), ihr Herz ist ein Netz (חרמים), ihre Arme sind Fesseln (אסורים) ; der Gottgefällige entrinnt ihr, der Gott Mißfällige aber wird von ihr gefangen.

Vor אסורים wird ursprünglich ein ו « und » gestanden haben.

חוטא ist hier wie 2, 26 mehr der Gott Mißfällige, nicht der Sünder im strengsten Sinne des Wortes.

Es ist möglich, daß hier Ḳohelet wieder als Salomo spricht, der in bezug auf die Frauen die bittersten Erfahrungen gemacht. Er kann hier aber auch an andere denken, z. B. an Samson, der durch Frauen zugrunde ging.

Im Buche der Sprüche wird ähnliches von der Buhlerin gesagt ; vgl. 5, 4 : « Sie ist bitter wie Wermut, scharf wie ein zweischneidiges Schwert » ; 5, 22 : « Die eigenen Verschuldungen fangen den Gottlosen und durch die Stricke seiner Sünde wird er festgehalten » ; 7, 22 f. folgt der Jüngling der Buhlerin, wie ein Vogel zur Schlinge eilt ; 22, 14 : « Eine tiefe Grube ist der Mund der fremden Weiber ; wer von Jahwes Zorn getroffen ist, fällt darein ».

Ḳohelet verallgemeinert, was im Buche der Sprüche nur von der Buhlerin gesagt wird. Es gibt auch rabbinische Sprüche, welche für die Frauen wenig schmeichelhaft sind, wie : « Es ist besser einem Löwen als einer Frau zu folgen » ; « Wer dem Rate seiner Frau folgt, kommt in die Hölle » ; « Wenn ein Esel auf einer Leiter auísteigen kann, so findest du auch bei Frauen Einsicht » (vgl. Buxtorf, Florilegium hebr. p. 122. 210. 211). Bei Meidani 25, 45 heißen die Weiber « Stricke des Teufels ». Nach Talmud Babli (Jebamoth 63 b ; Berachoth 8 a) war es Brauch, bezüglich des Bräutigams zu fragen : מצא או מוצא, d. h. fand er einen Schatz (Prov. 18, 2) oder eine Schlinge ? (Ḳoh. 7, 26). Vgl. auch Poetae Graeci gnomici (ed. Tauchnitz p. 172 ff.) :

Θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνὴ κακὰ τρία.
Ὅπου γυναῖκές εἰσι, πάντ᾽ ἐκεῖ κακά.
Λύπη παροῦσα πάντοτ᾽ ἐστὶν ἡ γυνή.
Θηρῶν ἁπάντων ἀγριωτέρα γυνή.

Publius Syrus : « Malo in consilio feminae vincunt viros ».

Obgleich Ḳohelet über das Weib so hart urteilt, so verschmäht er doch nicht die Ehe ; vgl. 9, 9 : genieße das Leben mit dem Weibe, welches du liebst.

V. 27. Statt אָמְרָה קֹהֶלֶת ist אָמַר הַקֹּהֶלֶת zu lesen.

Zu אַחַת לְאַחַת «eins zum andern» siehe oben S. 45.

V. 28. בִּקְשָׁה ist ohne Hebung zu lesen.

נַפְשִׁי «meine Seele» steht zur Umschreibung von «ich».

Zu «einen Mann habe ich unter tausend gefunden» vgl. Job 9, 3: «nicht auf eins von Tausend könnte er ihm erwidern» und Ecclus 6, 6: «als dein Berater sei Einer aus Tausenden».

אָדָם ist hier = אִישׁ, was wegen des parallelen אִשָּׁה sein kann. Vgl. zu dieser Ausdrucksweise Gen. 2, 22. 23. 25; 3, 8. 12. 17. 20. 21.

בְּכָל־אֵלֶּה bezieht sich selbstverständlich nicht auf die tausend Männer, sondern auf eine dem entsprechende Anzahl von Frauen.

V. 29 wird gewöhnlich folgendermaßen aufgefaßt: Gott hat den Menschen gerade gemacht, aber dieser macht viele Ränke. Da jedoch soeben von Männern und Frauen gesprochen wurde, so fragt es sich, ob man mit Grätz nicht übersetzen soll: Gott machte den Mann gerade, jene aber, nämlich die Weiber, machen viele Ränke. הֵמָּה ist freilich ein Maskulinum: aber bekanntlich steht es öfters für ein Femininum, wie z. B. Zach. 5, 10; Ruth 1, 22; Cant. 6, 8.

In לְבַד רְאֵה ist verschobene Wortstellung, ähnlich wie sie öfters bei רְאֵה, הִנֵּה (1, 16) vorkommt.

יָשָׁר «gerade», «brav», «ehrlich»; vgl. 1 Sam, 29, 6.

חִשְּׁבֹנוֹת ist Plur. von חֶשְׁבּוֹן «List», «böse Künste». Tyler (S. 153) und Plumptre (S. 173) vermuten darunter irrtümlich Entdeckungen wie die Schiffahrt und dergleichen und meinen, Ḳohelet verurteile hier die Zivilisation!

Übersetzung:

1 Besser ist ein (guter) Name als gutes Salböl,
Und besser der Tag des Todes als der Tag, da man geboren wurde.

2 Besser ist es, in ein Trauerhaus zu gehen,
Als zu gehen in ein Haus des Gastmahls;
Denn jenes ist das Ende aller Menschen,
Und der Lebende nehme sich das zu Herzen!

3 Besser ist Unmut als Lachen,
Denn bei trauriger Miene ist es dem Herzen wohl.

4 Das Herz der Weisen ist im Trauerhause,
Und das Herz der Toren im Hause des Gastmahls.

5 Besser ist es, zu hören das Schelten eines Weisen,
Als daß einer höre das Lied des Toren;

6 Denn wie das Knistern der Dornen unter dem Kessel,
So ist das Lachen des Toren.
. . . .

7 Denn Erpreßtes (Geld) macht den Weisen töricht,
Und Bestechung verdirbt die Einsicht.
8 Besser ist der Ausgang einer Sache als ihr Anfang ;
Besser ist ein Langmütiger als ein Hochmütiger.
9 Übereile dich nicht, in deinem Geiste unmutig zu werden,
Denn Unmut ruht im Busen des Toren.
10 Sprich nicht : Wie kommt es,
Daß die früheren Tage
Besser waren als diese ?
Denn ohne Weisheit fragst du darnach.
11 Besser ist Weisheit als Besitz,
Und ein Vorzug (ist sie) für die, welche die Sonne sehen.
12 Denn im Schatten der Weisheit (ist es)
Wie im Schatten des Geldes,
Aber der Vorzug der Erkenntnis der Weisheit (liegt darin),
Daß sie ihrem Besitzer das Leben erhält.

13 Siehe an die Werke,
Welche Gott gemacht hat :
Wer kann gerade machen,
Was er gekrümmt hat ?
14 Am guten Tage
Sei guter Dinge,
Und am bösen Tage
Siehe . . . . . :
Auch diesen gleich jenem
Hat Gott gemacht,
Jedoch so, daß es
Der Mensch nicht durchdringt.

15 Beides habe ich gesehen
In den Tagen meiner Nichtigkeit :
Es gibt Gerechte,
Die trotz ihrer Gerechtigkeit umkommen,
Und es gibt Ungerechte,
Die trotz ihrer Schlechtigkeit lange leben.

16 Sei nicht
Allzu gerecht,
Und geberde dich nicht übermäßig weise,
Damit du dich nicht zugrunde richtest.
17 Sei nicht allzu schlecht
Und sei kein Tor,
Damit du nicht stirbst
Vor deiner Zeit.
18 Es ist gut,
Daß du an diesem festhältst
Und auch von jenem
Deine Hand nicht abziehst;
Denn wer Gott fürchtet,
Entgeht beiden.

19 Die Weisheit gewährt dem Weisen mehr Stärke,
Als der Reichtum der Gewalthaber in der Stadt.
20 Es gibt keinen Gerechten auf Erden,
Der (nur) Gutes täte und nicht fehlte.

21 Gib auch nicht acht
Auf alles Gerede,
Damit du nicht hörest
Deinen Knecht dir fluchen.
22 Denn viele Male —
Dein Herz weiß es —
Hast auch du
Anderen geflucht.

23 Alles dies habe ich versucht mit Weisheit,
Doch sie blieb fern von mir.
24 Fern ist, was ist, und tief,
Ja tief, wer kann es erreichen?

25 Ich wandte mich
Und richtete meinen Sinn darauf,
Auszuforschen und zu suchen
Weisheit und Einsicht,
Und zu erkennen, daß Frevel Torheit,
Und daß Narrheit Tollheit ist.

26 Und ich fand
    Bitterer als den Tod das Weib,
Weil sie eine Schlinge ist,
    Und ihr Herz ein Netz,
Und ihre Arme Fesseln.
    Wer Gott gefällt,
Der entrinnt ihr,
    Aber der Fehlerhafte wird von ihr gefangen.
27 Siehe, dies fand ich,
    Sprach Ḳohelet,
Eins zum andern (fügend),
    Um zu einem Ergebnis zu gelangen.
28 Was ich immerfort gesucht
    Und nicht gefunden habe — :
Einen Mann habe ich (zwar)
    Unter tausenden gefunden,
Aber ein Weib unter allen diesen
    Habe ich nicht gefunden.
29 Nur, siehe,
    Dieses habe ich gefunden,
Daß Gott gemacht hat,
    Den Mann gerade,
Sie (die Weiber) aber suchen
    Viele Ränke.

ACHTES KAPITEL.

---

1 מִי [כְּהֶ]חָכָם　וּמִי יוֹדֵעַ　פֵּשֶׁר דָּבָר
חָכְמַת אָדָם　תָּאִיר פָּנָיו　וְעֹז פָּנָיו (תְ)שֻׁנֶּא :

2 (בְּ)נִי פִּי־מֶלֶךְ שְׁמוֹר　וְעַל דִּבְרַת שְׁבוּעַ(ה)[אֱלֹהִים :] 3 אַל־תִּבָּהֵל
מִפָּנָיו[תֵּלֵךְ] אַל־תַּעֲמֹד בְּדָבָר רָע　כִּי כָּל־אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַעֲשֶׂה :
4 בַּאֲשֶׁר דְּבַר־מֶלֶךְ שִׁלְטוֹן　וּמִי יֹאמַר־לוֹ מַה־תַּעֲשֶׂה :

5 שׁוֹמֵר מִצְוָה　לֹא יֵדַע דָּבָר רָע
וְעֵת וּמִשְׁפָּט　יֵדַע לֵב חָכָם :
6 כִּי לְכָל־חֵפֶץ　יֵשׁ עֵת וּמִשְׁפָּט
כִּי־רָעַת הָאָדָם　רַבָּה עָלָיו :
7 כִּי־אֵינֶנּוּ יֹדֵעַ　מַה־שֶּׁ[יִּ]הְיֶה
[כִּי כַּ](וְ)אֲשֶׁר יִהְיֶה　מִי יַגִּיד לוֹ :
8 אֵין אָדָם　שַׁלִּיט בָּרוּחַ[לִכְלוֹא אֶת־הָרוּחַ]
וְאֵין שִׁלְטוֹן　בְּיוֹם הַמָּוֶת
וְאֵין . . . . .　מִשְׁלַחַת בַּמִּלְחָמָה
וְלֹא־יְמַלֵּט　רֶשַׁע אֶת־בְּעָלָיו :

9 אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי　וְנָתוֹן אֶת לִבִּי
לְכָל־מַעֲשֶׂה　אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
עֵת[אֲשֶׁר]שָׁלַט הָאָדָם　בְּאָדָם לְ(הָ)רַע לוֹ :

10 ובכן ראיתי   רשעים קברים

ובאו יהלכו   במקום קדוש

וישתכחו בעיר   אשר כן־עשו

[גם־זה הבל :]

11 a אשר אין־נעשה   b פתגם [מ]עשה   c הרעה מהרה

12 a אשר חטא עשה   b רע מאת   c ומאריך לו

14 a [יֶשׁ הֶבֶל   b אשר נעשה על־הארץ]

c אשר יש צדיקים   d אשר מגיע אלהם   e כמעשה הרשעים

f ויש רשעים   g שמגיע אלהם   h כמעשה הצדיקים

i [אמרתי שגם־זה הבל :]

11 d על־כן מלא   e לב בני־האדם   f בהם לעשות רע :

12 d כי גם־יודע אני   e אשר יהיה־טוב   f ליראי האלהים

g [אשר ייראו מלפניו] :

13 וטוב לא־יהיה   לרשע ולא־יאריך   ימים כצל

[אשר איננו ירא   מלפני אלהים] :

15 ושבחתי אני   את־השמחה אשר אין־טוב   לאדם תחת השמש

כי אם־לאכל   ולשתות ולשמוח   [ו]הוא ילונו בעמלו

ימי חייו   אשר־נתן־לו   האלהים תחת השמש :

16 [כאשר](י)נתתי את־לבי   לדעת חכמה   ולראות את־הענין

[אשר נעשה על־הארץ]

כי גם־ביום ובלילה   שנה בעיניו   איננו ראה :

17 וראיתי את־כל־מעשה [האלהים]   כי לא יוכל האדם   למצוא את־המעשה

[אשר נעשה תחת־השמש]

בשל אשר יעמל   האדם לבקש   ולא ימצא

וגם אם־יאמר   החכם לדעת   לא יוכל למצא :

* * *

Die **dreißigste** Reflexion (V. 1): Lob der Weisheit. — Zwei sechshebige Tristicha.

V. 1. «Wer ist wie der Weise?» כְּהֶחָכָם steht für das ältere כֶּחָכָם; in der jüngeren Sprache wird die Synkope des Artikels oft unterlassen. Ursprünglich stand hier vielleicht nur חָכָם.

«Und wer versteht die Deutung der Dinge?» פֵּשֶׁר «Lösung», «Deutung» ist aramäisch für hebr. פִּתְרוֹן.

«Die Weisheit des Menschen erleuchtet sein Angesicht» kann zweierlei bedeuten; entweder: sie gibt klaren Blick, Einsicht (Ps. 19, 9; 119, 130) oder sie macht das Gesicht fröhlich infolge der inneren Freude. וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא ist dunkel; die Worte sind zu übersetzen «und Stärke (Härte) seines Gesichtes wird geändert», wobei man an den Ausspruch Ovids (Ex Ponto II, 9, 47) denkt:

«Adde quod ingenuas didicisse fideliter artes,
Emollit mores nec sinit esse feros».

Weil aber תָּאִיר aktiv ist, so wird man dazu geführt, יְשַׁנֶּה (Piʿēl) «ändert» zu lesen und als Subjekt dazu noch die חָכְמָה «Weisheit» zu denken. Vgl. Ecclus 13, 25: «Das Herz des Menschen verändert sein Gesicht, sei es zum Guten, sei es zum Bösen», und 25, 17: «Die Bosheit einer Frau entstellt ihr Aussehen». Die LXX (καὶ ἀναιδὴς προσώπῳ αὐτοῦ μισηθήσεται) und die Pesch. lasen וְעַז פָּנָיו יִשָּׂנֵא «der Freche ist verhaßt». Die Übersetzung Wincklers (Altor. Forsch., erste Reihe, S. 352) «während Roheit sein Antlitz entstellt» würde meines Erachtens verlangen, daß פָּנָיו dem Verbum erst folge und nicht vorangehe.

Die **einunddreißigste** Reflexion (V. 2-4): Weises Verhalten gegen den König. Des Königs Gebot ist zu beachten, weil er mächtig ist. Sechshebige Disticha

V. 2. Daß hier אֲנִי nicht richtig ist, darüber stimmen alle überein; die LXX, Pesch., Targum haben es wahrscheinlich nicht gelesen. Einige Kommentatoren setzen dafür בְּנִי «mein Sohn», welches in den Ermahnungen Prov. 1-9 öfters steht, andere dagegen אָמַרְתִּי. Ich schließe mich der ersteren Ansicht an, weil sie keine so große Änderung erfordert, und das בְּנִי einmal auch bei Ḳolehet (12, 12) steht.

In פִּי־מֶלֶךְ steht «Mund» für «Befehl».

וְעַל דִּבְרַת שְׁבוּעַת אֱלֹהִים «und wegen des Gotteseides» ist zu hart; man müßte dann wenigstens «und zwar wegen des Gotteseides» übersetzen, darin also eine Begründung sehen. «Beim Eide wurde Gott angerufen. Darum ist man um Gottes Willen dem Könige Gehorsam schuldig, auch wenn er kein Israelit ist; dieselbe Ermahnung wie Rom. 13, 5.

Darius und Ptolomäus Lagi forderten einen solchen Eid von den Juden, vgl. Josephus, Ant. XII, 1; XI, 8, 3. Ebenso mußte Zedekia dem Nebukadnezar einen Eid leisten, durch den auch Zedekia's Untertanen gebunden waren, 2 Chr. 36, 13; Ez. 17, 13-19» (Wildeboer).

Am einfachsten ist es jedoch, dazu אַל־תִּבָּהֵל vom V. 3 zu ziehen: sei nicht bestürzt, beunruhige dich nicht wegen des Eides; אֱלֹהִים halte ich für einen erklärenden Zusatz, der den Stichus zu lang macht. Dann ist aber שְׁבוּעָה zu lesen. Mit עַל wird אַל תִּבָּהֵל auch 5, 1 konstruiert; hingegen die Konstruktion der Masoreten mit מִפָּנָיו תֵּלֵךְ ist nicht nach dem Sprachgebrauche Kohelets.

V. 3. מִפָּנָיו תֵּלֵךְ אַל־תַּעֲמֹד בְּדָבָר רָע weist vier Hebungen auf, was zu den übrigen Stichen nicht stimmt. Auch der Sinn ist kein guter: «vor ihm weg wandle etc.». Warum steht dann nicht לְפָנָיו «vor ihm»? Aus diesen Gründen halte ich תֵּלֵךְ nicht für ursprünglich und übersetze, da מִפָּנָיו «von seinem Gesichte hinweg» bezeichnet, folgendermaßen: «Von ihm hinweg (hinter seinem Rücken) bleib nicht bei einer schlimmen Sache», d. h. konspiriere nicht gegen ihn; zu diesem עָמַד בְּ vgl. Ps. 1, 1; 2 Reg. 23, 3; Jer. 23, 18.

«Denn alles, was ihm gefällt, kann er durchsetzen»; Kohelet hat natürlich einen absoluten König im Sinn, wie sie damals waren.

Vgl. Sophokles (Antig. 506 f.):

> Ἀλλ' ἡ τυραννὶς πολλὰ τ' ἄλλ' εὐδαιμονεῖ.
> κἄξεστιν αὐτῇ δρᾶν λέγειν δ' ἃ βούλεται.

V. 4. Nähere Ausführung des letzten Stichus im 3. Verse.

בַּאֲשֶׁר = «weil».

Das Wort des Königs ist שִׁלְטוֹן «Macht», dann «mächtig».

Die **zweiunddreißigste** Reflexion (V. 5-8): Wer das Gesetz beobachtet, hat nichts zu fürchten. — Vierhebige Disticha.

V. 5. מִצְוָה ist nicht, wie Siegfried vermutete, das Gebot Gottes, sondern das des Königs, von welchem soeben die Rede war.

לֹא יֵדַע im ersten Stichus bedeutet entweder «er erfährt nicht» (schlimme Dinge) oder «er kümmert sich nicht darum», «er nimmt daran nicht teil»; יֵדַע im zweiten Stichus heißt «er weiß»: Der Weise weiß, daß alles seine Zeit hat, er wird daher ruhig abwarten.

עֵת וּמִשְׁפָּט haben die LXX (καιρὸν κρίσεως) richtig für eine Hendiadys angesehen: Zeit des Gerichtes. Vgl. 3, 17.

לֵב חָכָם kann «ein weises Herz» (d. h. Sinn) oder «das Herz eines Weisen» sein; hier ist wahrscheinlich das Letztere gemeint.

Vgl. Ecclus 1, 29 (Vulg.) : « Bis zur (rechten) Zeit wird der Geduldige aushalten ».

V. 6. « Denn für jedes Ding gibt es Zeit und Gericht, denn das Böse des Menschen lastet schwer auf ihm ».

Daß das erste כי ursprünglich sei, wage ich nicht zu behaupten.

עת ומשפט ist wieder eine Hendiadys.

Das Gericht kann nicht ausbleiben, da das von dem Menschen begangene Böse schwer auf ihm lastet ; der gerechte Gott muß eingreifen.

V. 7. Weil aber der Mensch die Zeit des Gerichtes nicht kennt, so wird er sich durch Unannehmlichkeiten nicht zur Ungeduld und zu einem leichtsinnigen Unternehmen, etwa zu einem gewaltsamen Widerstand, verleiten lassen : « Denn er weiß nicht, was ist, und was sein wird, wer kann es ihm sagen » ? Das Subjekt ist der Weise, nicht der tyrannische König. Zum Gedanken vgl. 6, 12 und 10, 14. Nach den parallelen Stellen ist zu lesen : שהיה ואשר יהיה.

V. 8. Man übersetzt meistens : « Kein Mensch hat Gewalt über den Wind » ; deshalb soll man den Gang der Dinge nicht hemmen oder ändern wollen ; man ergebe sich in den Willen des den Weltengang regierenden Gottes. Der Wind ist öfters ein Bild des Gerichtes (Is. 41, 16 ; 57, 13 ; Jer. 4, 11-13) ; er ist eine große Schöpfung Gottes (Am. 4, 13) und ein Werkzeug seiner Macht (Nah. 1, 3) ; Gott hat sich die Macht über den Wind vorbehalten (Prov. 30, 4).

לכלוא את־הרוח « so daß er den Wind einsperren könnte » ist ein das Metrum störender Zusatz, der aber beweist, daß man schon früh unter רוח den Wind verstand. Ich glaube jedoch, daß wegen des parallelen Todestages von Ḳohelet der Lebensodem, der Geist gemeint ist.

Wie man dem Geiste nicht gebieten kann, so auch nicht dem Tage des Todes, d. h. man kann ihn nicht hinausschieben oder abweisen ; wie man sich ferner dem Kriege nicht entziehen kann, ebensowenig kann der Böse der Strafe seiner bösen Tat entgehen.

Für במלחמה lasen die LXX (ἐν ἡμέρᾳ πολέμου) ביום מלחמה.

Der בעל ist hier der despotische Bedrücker.

Die **dreiunddreißigste** Reflexion (V. 9 f.) : Ich sah eine Unterdrückung, aber daneben auch, wie Frevler begraben wurden, und wie man sich deshalb glücklich pries. — Vierhebige Disticha.

V. 9. נתון ist inf. abs., der als Fortsetzung des Verbum finitum anzusehen ist ; hier ist es eine Art Unterordnung zu ראיתי « indem ich gab ».

עת ist ein Akkusativ : « zur Zeit ».

שלט mit ב « herrschte über » im Sinne von « vergewaltigen ».

לְרַע לוֹ «zum Bösen ihm»; LXX (τοῦ κακῶσαι αὐτόν) lasen לְהָרַע לוֹ «um ihm Böses zu tun»; לוֹ bezieht sich auf das unmittelbar vorausgehende בָּאָדָם.

V. 10 ist wieder eine crux interpretum. Ich schlage folgende Übersetzung vor: «Und sodann sah ich Frevler begraben werden; und man kam und ging vom heiligen Orte und man pries sich glücklich in der Stadt, in der sie (die Frevler) so (frevelhaft) gehandelt haben».

בְּכֵן kommt noch Esth. 4, 16 vor, und zwar als «nachher», «sodann»; auch hier liegt kein genügender Grund vor, von dieser Bedeutung abzuweichen.

רְשָׁעִים קְבֻרִים «Frevler begraben», d. h. es ist ihnen die Ehre des Begräbnisses, die im Altertum hochgeschätzt wurde, zwar zu teil geworden; aber — das besagt das Folgende — die Strafe blieb nicht ganz aus, denn man bewahrte den Frevlern kein gutes Andenken, vielmehr pries man sich glücklich, daß sie nicht mehr unter den Lebenden waren.

Das zweite Distichon ist durch Verstellung von יְהַלֵּכוּ in Unordnung geraten; man lese יָבֹאוּ וִיהַלֵּכוּ «man kam und man ging aus», also unpersönlich. Die Leute, welche aus der Stadt kamen, erzählten den Ankommenden die Neuigkeiten.

מִמְּקוֹם קָדוֹשׁ «von dem heiligen Orte», d. h. aus Jerusalem; vgl. Matth. 27, 53.

Gegen יִשְׁתַּכְּחוּ kann man ein Bedenken haben, da es ein ἅπαξ λεγόμενον ist. Die Kommentatoren übersetzen zwar «sie wurden vergessen», aber warum steht dann nicht Niphʿal? Ich glaube, die LXX (ἐπῃνέθησαν) lasen richtig יִשְׁתַּבְּחוּ; das Hithpaʿēl von שׁבח kommt Ps. 106, 47; 1 Chr. 16, 35 vor im Sinne von «sich rühmen». «Sich rühmen», «sich glücklich preisen» stimmt auch zu unserem Kontexte: man pries sich glücklich, daß man die Frevler los war [1]. Und zwar wird hervorgehoben: «in der Stadt, in der sie so frevelhaft gehandelt», weil die Einwohner derselben von den Frevlern am meisten zu leiden hatten. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß das בְּ in בָּעִיר «wegen» bedeutet. Selbstverständlich war die Stadt, in der die Frevler ihr unsauberes Handwerk trieben, mehr als die übrigen dankbar dafür, daß sie nun von diesen Leuten nichts mehr zu leiden hatte.

Hiermit glaube ich die schwierige Stelle erklärt zu haben. Man müßte sie jedoch anders auffassen, wenn man קֻבָּלִים oder מְקֻבָּלִים

---

[1] Im Liter. Zentralblatt 1905, S. 1314 werde ich gelegentlich der 1. Auflage dieses Werkes freundlichst darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Korrektur יִשְׁתַּבְּחוּ bereits im Thalmud (Gittin 56*b*, Aboth R. Nathan c. 7) findet.

(wegen des Schluß-m in רשׁעים) lesen könnte. קבל heißt bekanntlich im Assyrischen und im Syrischen «kämpfen»; vgl. auch hebr. קבל «Belagerungsmaschine».

כן ist hier = «so», nicht «recht».

גם־זה הבל ist der gewöhnliche Einschub eines Redaktors.

Die **vierunddreißigste** Reflexion (V. 11-17): Der Frevler wird zu weiteren bösen Handlungen ermuntert, weil die Strafe nicht gleich folgt; aber der Gute wird doch belohnt. Das Beste ist hier jedoch, das Gute zu genießen, denn die Pläne Gottes kann der Mensch doch nicht durchdringen. — Sechshebige Tristicha; in V. 11-14 sind sie durch Einschübe verstellt worden. Im hebr. Texte und in der deutschen Übersetzung gebe ich sie in ihrer ursprünglichen Ordnung. Zu der längeren Periode vgl. auch den Anfang vom Kap. 12.

V. 11. אשׁר = «weil»,

נעשׂה ist richtig punktiert als Partiz. Niphʿal; denn פתגם wird ebenso wie Esth. 1, 20 für ein Maskulinum gehalten.

פתגם, hier «Urteilsspruch», ist kein griechisches φθέγμα oder ἐπίταγμα, sondern es ist ein persisches Wort (altpers. *patigama*, armen. *patgam*); vgl. auch syr. ܦܬܓܡܐ.

Das מ in מעשׂה halte ich für eine Dittographie des Schluß-ם in פתגם und punktiere עֹשֵׂה: gegen «den Täter». Ähnlich lasen LXX, Vulg., Peš., Hieronymus.

מלא לב «das Herz ist erfüllt» = der Mut schwillt; das Herz ist nämlich voll zum Ausströmen böser Taten. Der Gedanke findet sich auch Ps. 73, 9-11; 94, 3 ff.; 125, 3.

בהם kann überschüssig sein oder es ist zum letzten Stichus zu ziehen.

V. 12. מאת ist = מאה פעמים «hundertmal»; LXX (ἀπὸ τότε) lasen מאז.

מאריך לו ist wie 7, 15 elliptisch; vgl. auch Prov. 19, 11; hinzuzudenken ist ימיו (siehe V. 13).

Zu «doch ich weiß, daß es gut gehen wird den Gottesfürchtigen» vgl. Ecclus 1, 13: «Dem, der den Herrn fürchtet, wird es am Ende wohlergehen».

אשׁר ייראו מלפניו «die sich vor ihm fürchten» ist metrisch überschüssig; die Worte sind einfach eine Variante zu ליראי האלהים.

V. 13. ולא־יאריך ימים כצל «und er wird nicht verlängern die Tage dem Schatten gleich». Sonst ist der Schatten ein Bild des flüchtigen Lebens (6, 12; Job 8, 9; 14, 2), hier des sich immer verlängernden Lebens. Die LXX (ἐν σκιᾷ) lasen בצל.

Vgl. Job. 20, 4 ff. :

4 «Weißt du nicht von urher,
Seit Menschen auf Erden sind,
5 Daß der Jubel der Gottlosen kurz ist,
Und die Freude des Ruchlosen nur einen Augenblick währt ?
6 Wenn er auch bis zum Himmel emporsteigt
Und sein Haupt an die Wolken reicht,
7 Gleich dem Mistfeuer schwindet er für immer ;
Die ihn (zuvor) sahen, sprechen : Wo ist er ?
8 Wie ein Traum verfliegt er spurlos
Und wird verscheucht wie ein Nachtgesicht.
9 Das Auge, das ihn geschaut, schaut ihn nicht wieder,
Und seine Stätte sieht ihn nimmermehr».

אֲשֶׁר אֵינֶנּוּ יָרֵא מִלִּפְנֵי אֱלֹהִים ist ein Zusatz, der hinzukam, als die Disticha ihre ursprüngliche Ordnung verloren hatten ; er soll nun helfen, den Kontext wieder herzustellen.

V. 14. Auch יֶשׁ־הֶבֶל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ ist ein späterer Einschub, der zu demselben Zwecke diente.

מַגִּיעַ ist Partiz. Hiphʿîl von נָגַע «einem zustoßen».

כְּמַעֲשֵׂה «nach dem Tun», d. h. wie es deren Handlungsweise verdient.

אָמַרְתִּי שֶׁגַּם־זֶה הָבֶל ist wieder einer der gewöhnlichen Einschübe.

V. 15 enthält den oft wiederkehrenden Gedanken über den Lebensgenuß ; vgl. 2, 24 ; 3, 12. 22 ; 5, 17-19 ; 9, 7-10.

הוּא «das», neutral ; es bezieht sich auf die Infinitive אֱכֹל und שְׁתוֹת.

יִלְוֶנּוּ (von לוה) «geleitet ihn» kann auch ein Jussiv sein : «möge ihn begleiten».

V. 16. Statt כַּאֲשֶׁר נָתַתִּי lese ich וְנָתַתִּי ; aus ו ist כ geworden und אֲשֶׁר ist eine Dittographie des אֲשֶׁר im vorausgehenden Distichon.

אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ ist einer der gewöhnlichen Einschübe.

«Denn weder bei Tag noch bei Nacht kann er in seinen Augen Schlaf sehen» drückt das ruhelose Streben des Menschen nach Erkenntnis aus. Das Tristichon ist eine Parenthese. רָאָה «sehen» ist hier wie oft bei Kohelet = «genießen». Vgl. Cicero, (Ad Famil. VII, 30) : «Toto suo consulatu somnum non vidit». Terent. (Hauton Timor. III, I, 82) : «Somnum hercle ego hac nocte oculis non vidi meis».

V. 17. Der Mensch kann die Werke Gottes nicht durchdringen ; vgl. 3, 11 ; 7, 14.

הָאֱלֹהִים macht den ersten Stichus zu lang ; vielleicht ist nicht einmal מַעֲשֵׂה ursprünglich. Vgl. meine Bemerkung zu עַל כָּל in 1, 13.

מָצָא ist wie in den parallelen Stellen « durchdringen » (den Plan Gottes).

אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת־הַשָּׁמֶשׁ ist einer der gewöhnlichen Einschübe.

בְּשֶׁל אֲשֶׁר entspricht dem aram. בְּדִיל דְּ « indem daß », « darum daß » ; einige wollen lesen בכל אשר (vgl. die Pesch. ܒܟܠ) ; LXX ὅσα ; Vulg. « et quanto plus ». Ich glaube, daß die LXX und die Vulgata den Sinn richtig erfaßt haben.

אִם־יֹאמַר « wenn er (der Weise) sagt », d. h. denkt, meint.

Übersetzung :

1 Wer ist weise
Und wer versteht
Die Deutung der Dinge ?
Die Weisheit des Menschen
Erleuchtet sein Angesicht
Und verändert die Härte seines Gesichtes.
2 Mein Sohn, beachte das Gebot des Königs,
Und sei nicht bestürzt wegen des Eides.
3 Abseits von ihm gebe dich nicht ab mit einer schlimmen Sache,
Denn er setzt alles durch, was ihm gefällt,
4 Weil das Wort des Königs mächtig ist,
Und wer darf zu ihm sagen : Was machst du ?

5 Wer das Gebot befolgt,
Wird sich um schlimme Dinge nicht kümmern,
Und an die Zeit und das Gericht
Wird der Sinn des Weisen denken.
6 Denn für jedes Ding
Gibt es eine Zeit und ein Gericht,
Weil das Böse des Menschen
Schwer auf ihm lastet.
7 Denn man weiß nicht,
Was da ist,
Und was sein wird,
Wer kann es einem sagen ?
8 Kein Mensch hat
Gewalt über den Geist,
Und keiner gebietet
Über (seinen) Todestag,

Und keine Entlassung
    Gibt es im Kriege .....,
Und (so) läßt (auch) nicht frei
    Das Böse seinen Täter.

9 Alles dieses habe ich gesehen,
    Indem ich meinen Sinn richtete
Auf alles Tun,
    Das unter der Sonne geschieht
Zur Zeit, wo ein Mensch herrschte
    Über den andern, um ihm Böses zu tun.
10 Und sodann sah ich,
    Daß Frevler begraben wurden,
Und man kam, und man ging
    Aus dem heiligen Orte,
Und man pries sich glücklich in der Stadt,
    Wo sie (die Frevler) so gehandelt haben.

11 a Weil nicht vollzogen wird
b   Der Richterspruch gegen den Täter
c   Des Bösen — schnell ;
12 a Weil der Sünder begeht
b   Böses hundertmal,
c   Und ihm die Tage verlängert werden :
14 c Weil es Gerechte gibt,
d   Denen es ergeht
e   Nach dem Tun der Frevler :
f Und weil es Frevler gibt,
g   Denen es ergeht
h   Nach dem Tun der Gerechten :
11 d Darum wird voll
e   Das Herz der Menschenkinder,
f   Böses zu tun.
12 d Doch ich weiß,
e   Daß es gut gehen wird
f   Den Gottesfürchtigen,
13 a Und daß es nicht gut gehen wird
b   Dem Sünder, und daß er nicht verlängern wird
e   Seine Tage gleich dem Schatten. —
15 Und ich lobte die Freude,

Weil es nichts Besseres gibt
Für den Menschen unter der Sonne,
Als zu essen
Und zu trinken und sich zu freuen ;
Und dies geleitet ihn in seiner Mühsal
Die Tage seines Lebens,
Welche ihm gegeben hat
Gott — unter der Sonne.

16 Ich richtete meinen Sinn darauf,
Weisheit zu erkennen
Und das Treiben zu sehen ; —
Denn weder bei Tag noch bei Nacht
Des Schlafes in seinen Augen
Wird er sich erfreuen ;

17 Da sah ich alles Werk, —
Daß der Mensch nicht vermag
Zu ergründen das Werk.
Wie sehr sich auch bemüht
Der Mensch zu suchen,
So ergründet er es doch nicht.
Denn auch wenn meint
Der Weise, es zu erkennen,
So ergründet er es doch nicht.

NEUNTES KAPITEL.

1 [כִּי אֶת־כָּל־זֶה נָתַתִּי אֶל־לִבִּי   וְלִבּ(ִי) רָ(אָה) [אֶת־כָּל־זֶה]

אֲשֶׁר הַצַּדִּיקִים וְהַחֲכָמִים וַעֲבָדֵיהֶם   בְּיַד הָאֱלֹהִים

גַּם־אַהֲבָה גַם־שִׂנְאָה (גַּם קִנְאָה)   אֵין יוֹדֵעַ הָאָדָם

[הַכֹּל לִפְנֵיהֶם 2 הָ(בֶ)ל] :

(בַּ)אֲשֶׁר לַכֹּל מִקְרֶה אֶחָד   לַצַּדִּיק וְלָרָשָׁע

[לַטּוֹב וְ]לַטָּהוֹר וְלַטָּמֵא וְלַזֹּבֵחַ   וְלַאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ זֹבֵחַ

כַּטּוֹב כַּחֹטֶא הַנִּשְׁבָּע   כַּאֲשֶׁר שְׁבוּעָה יָרֵא :

3 רָע בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ   כִּי־מִקְרֶה אֶחָד לַכֹּל

וְגַם לֵב בְּנֵי־הָאָדָם   מָלֵא רָע

וְהוֹלֵלוֹת בִּלְבָבָם בְּחַיֵּיהֶם   וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים :

4 [כִּי־]מִי אֲשֶׁר יְחֻבַּר אֶ[ל־כָּל]־הַחַיִּים   יֵשׁ בִּטָּחוֹן

כִּי לְכֶלֶב חַי הוּא טוֹב   מִן־הָאַרְיֵה הַמֵּת :

5 כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ   וְהַמֵּתִים אֵינָ[ם] יוֹדְעִים מְאוּמָה

וְאֵין־עוֹד לָהֶם שָׂכָר   כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם :

6 גַּם־אַהֲבָתָם גַּם־שִׂנְאָתָם גַּם־קִנְאָתָם   כְּבָר אָבָדָה

וְחֵלֶק אֵין־לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם   בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ :

7 לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ   וּשְׁתֵה בְלֶב־טוֹב יֵינֶךָ

כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים   אֶת־מַעֲשֵׂי (יָדֶי)ךָ :

8 בְּכָל־עֵת יִהְיוּ בְגָדֶיךָ לְבָנִים   וְשֶׁמֶן עַל־רֹאשְׁךָ אַל־יֶחְסָר :

9 רְאֵה (ב)חַיִּים   עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ

כָּל־יְמֵי חַיֵּי הֶבְלֶךָ   אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ (הָאֱלֹהִים)[תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ]

[כֹּל יְמֵי הֶבְלֶךָ]

כִּי הוּא חֶלְקְךָ [בַּחַיִּים וּ]בַעֲמָלְךָ   אֲשֶׁר־אַתָּה עָמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃

10 כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא [יָדְךָ] לַעֲשׂוֹת   בְּכֹחֲךָ עֲשֵׂה

כִּי אֵין מַעֲשֶׂה [וְחֶשְׁבּוֹן וְדַעַת וְחָכְמָה]בִּשְׁאוֹל אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה׃

11 שַׁבְתִּי וְרָאֹה תַחַת הַשֶּׁמֶשׁ   כִּי לֹא לַקַּלִּים הַמֵּרוֹץ

וְלֹא לַגִּבּוֹרִים הַמִּלְחָמָה   וְגַם לֹא לַחֲכָמִים לֶחֶם

וְגַם לֹא לַנְּבֹנִים עֹשֶׁר   וְגַם לֹא לַיֹּדְעִים חֵן

כִּי־עֵת וָפֶגַע יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם׃   12 [כִּי]גַם לֹא־יֵדַע הָאָדָם אֶת־עִתּוֹ

כַּדָּגִים שֶׁנֶּאֱחָזִים בִּמְצוֹדָה [רָעָה]   וְכַצִּפֳּרִים הָאֲחֻזוֹת בַּפָּח

[כָּהֵם] יוּקָשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעֵת רָעָה   כְּשֶׁתִּפּוֹל עֲלֵיהֶם פִּתְאֹם׃

13 גַּם־זֹה רָאִיתִי   חָכְמָה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ   וּגְדוֹלָה הִיא אֵלָי׃

14 עִיר קְטַנָּה   וַאֲנָשִׁים בָּהּ מְעָט

וּבָא אֵלֶיהָ   מֶלֶךְ גָּדוֹל

וְסָבַב אֹתָהּ   וּבָנָה עָלֶיהָ   מְצוֹדִים גְּדֹלִים׃

15 וּמָצָא בָהּ   אִישׁ מִסְכֵּן חָכָם

וּמִלַּט־הוּא   אֶת־הָעִיר בְּחָכְמָתוֹ

וְ(אַחַר) אָדָם   לֹא זָכַר אֶת־הָאִישׁ   הַמִּסְכֵּן הַהוּא׃

16 וְאָמַרְתִּי אָנִי   טוֹבָה חָכְמָה מִגְּבוּרָה

וְחָכְמַת הַמִּסְכֵּן בְּזוּיָה   וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים׃

17 דִּבְרֵי חֲכָמִים בְּנַחַת נִשְׁמָעִים   מִזַּעֲקַת מוֹשֵׁל בַּכְּסִילִים׃

* * *

Die **fünfunddreißigste** Reflexion (V. 1-10): Der Mensch und alle seine Handlungen sind in der Hand Gottes. Weil es für alle Menschen ein und dasselbe Schicksal gibt, so freue dich des Lebens. — Sechs- und fünfhebige Disticha.

V. 1. Das כִּי steht hier ohne Grund und macht den ersten Stichus zu lang; es ist ein Schreibfehler oder Zusatz eines Redaktors.

אֶת־כָּל־זֶה «alles dieses» kann sich auf das in den vorausgehenden Reflexionen Gesagte beziehen: doch kann ich mich hier nicht des Gedankens erwehren, daß diese Worte bei Ḳohelet öfters nicht zu betonen, sondern als eine Art Einleitungsformel anzusehen sind.

וְלָבוּר «und um zu erforschen» ist ו + ל + inf. Qal von ברר; vgl. 3, 18 לְבָרָם (also inf. בַּר). Zu ergänzen wäre dann הָיִיתִי. Weil aber die LXX und die Pesch. einen anderen Text lasen, kann man an der Richtigkeit des masoretischen Textes zweifeln. Stand hier vielleicht לָתוּר? Die LXX (καὶ καρδία μου σύμπαν εἶδε τοῦτο) und die Pesch. (ܘܠܒܝ ܚܙܐ) lasen וְלִבִּי רָאָה; am besten stimmt man diesen bei.

«Die Gerechten und die Weisen und ihre Taten sind in der Hand Gottes»; nach Ḳohelet hangen sie also nicht von einem Fatum ab, sondern von Gott.

Nach גַּם־שִׂנְאָה ergänze ich aus V. 6 גַּם־קִנְאָה «auch die Eifersucht», weil sie dort neben der Liebe und dem Hasse steht.

Es sind nicht die Liebe und der Haß Gottes, sondern des Menschen gemeint; infolgedessen ist יָדַע nicht «erfahren», sondern «wissen», «vorauswissen».

הַכֹּל לִפְנֵיהֶם ist ein Zusatz, der wegen des Metrums zu streichen ist. Dazu gehört noch das הַכֹּל am Anfange des 2. Verses, das jedoch aus הֶבֶל verschrieben ist, wie die LXX (ματαιότης) und die Pesch. (ܗܒܠ) zeigen. Der Sinn des Zusatzes ist also nicht: «alles steht ihnen bevor», sondern «alles ist vor ihnen Eitelkeit», was eine Variante zu ähnlichen Zusätzen ist.

Vgl. Marc Aurel. (XII, 11): Ἡλίκην ἐξουσίαν ἔχει ἄνθρωπος μὴ ποιεῖν ἄλλο, ἢ ὅπερ μέλλει ὁ θεὸς ἐπαινεῖν καὶ δέχεσθαι πᾶν, ὃ ἂν νέμῃ αὐτῷ ὁ θεός.

V. 2 fängt also mit כַּאֲשֶׁר an, das jedoch aus בַּאֲשֶׁר verschrieben ist; die Vulgata («eo quod») hat noch das Ursprüngliche.

לַטּוֹב anfangs des zweiten Distichon macht den Stichus zu einem vierhebigen; es ist also zu streichen als Dittographie des כַּטּוֹב anfangs des dritten Distichon.

«Der Opfernde wie auch der nicht Opfernde» und «der Schwörende wie auch der, welcher sich vor dem Schwure scheut» setzt voraus, daß man sich schon zur Zeit Ḳohelets scheute, zu opfern und zu schwören. Vgl. Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig 1898, II, S. 568) über die Ausstoßung der Essäer aus dem Tempel, weil sie Tieropfer verweigerten; nach Flavius Josephus (Bellum Jud. II, 8, 6) hielten sie auch das Schwören für ebenso sträflich wie den Meineid.

V. 3. Weil das Schicksal für alle das gleiche ist, so werden die Bösen dadurch ermuntert, ihre bösen Handlungen fortzusetzen.

מָלֵא רָע das Menschenherz ist «vom Bösen erfüllt»; vgl. Gen. 6, 6: לִבּוֹ רַק רַע כָּל־הַיּוֹם.

וְאַחֲרָיו «und darnach»; vgl. Prov. 28, 23; Jer. 51, 46. «Und darnach — zu den Toten»: «die letzten Worte bilden absichtlich einen fragmentarischen Satz, der jäh abbricht, wie das Leben» (Wildeboer).

V. 4. Das כִּי am Anfange ist wieder nicht ursprünglich, wenn es nicht «fürwahr» bedeutet; «denn» als Begründung ist hier nicht am Platze. Weil die folgenden zwei Disticha ebenfalls mit כִּי anfangen, kann es irrtümlich auch anfangs des ersten Distichon gesetzt worden sein.

מִי אֲשֶׁר «quicunque»; vgl. Ex. 32, 33; 2 Sam. 20, 11.

יְחֻבַּר (Ḳere) «zugesellt ist»; אֶל כָּל־הַחַיִּים «allen Lebenden» ist doch ein wenig eigentümlich; warum nicht einfach «den Lebenden»? Weil das ganze nur eine Hebung aufweisen kann, so ist es besser כָּל auszulassen. Die Vulgata hat für diesen Stichus «nemo est qui semper vivat».

Zu לְ in לְכֶלֶב vgl. Kautzsch (Hebr. Gramm., § 143 e), der auch P. Haupt's Ansicht anführt, dieses לְ sei eine emphatische Partikel, entsprechend dem arab. *lă* («fürwahr»), assyr. *lû*. «Besser ist ein lebender Hund als ein toter Löwe»; der König der Tiere wird hier mit dem im Orient am meisten verachteten Tiere verglichen. Auch die Araber haben ein ähnliches Sprichwort. Aber möglicherweise ist כִּי לְ aus כָּל «jeder» verschrieben.

V. 5. Der Lebende weiß wenigstens, daß er sterben wird, wogegen der Tote gar nichts weiß. Die Toten haben auch keinen Lohn und ihr Andenken wird vergessen. — Diese Behauptung setzt die alte Ansicht von der Scheol voraus; siehe oben S. 25 f. und 76 f. Vgl. Job 14, 21.

שָׂכָר «Lohn» ist hier gleich יִתְרוֹן und חֵלֶק (vgl. V. 6); das Wort ist gewählt wegen des Anklanges mit זֵכֶר.

Für אֵינָם lese ich אֵין, um die vierte Hebung verschwinden zu lassen.

V. 6. «Sowohl ihr Lieben als ihr Hassen und ihre Eifersucht sind bereits verschwunden, und keinen Anteil haben sie mehr an allem, was unter der Sonne geschieht». Auch bei diesen Worten muß man an die althebräische Scheol denken, um Ḳohelet zu verstehen.

Zu der «Eifersucht» vgl. 4, 4.

V. 7. Weil das Los in der Scheol das gleiche ist, so folgt daraus, daß man hier die Güter, die Gott einem schenkt, genießen soll. Vgl. oben S. 25 ff. Cajetan (l. c. S. 625) sagt dazu: «Quod enim est bonum delectabile secundum naturam et morem et sine alicuius iniuria, gratum

est Deo, gubernatori universi. Et propterea Ecclesiastes dicit placere Deo haec delectabilia opera».

לֶחֶם «Brot» steht hier für Speise überhaupt.

«Wein» trank man bei allen feierlichen Gelegenheiten; vgl. Gen. 27, 25; Is. 22, 13.

רָצָה ist hier wie Ps. 40, 14 «es sich gefallen lassen», «genehmigen».

Für אֶת־מַעֲשֶׂיךָ «dein Tun» bin ich wegen des Metrums versucht zu lesen אֶת־מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ «das Tun deiner Hände»; vgl. יָדְךָ in 9, 9.

V. 8. Weiße Kleider und Öl dienten zur Erhöhung der Festlichkeit.

יִהְיוּ macht den Stichus zu lang; wenn man es behält, so muß es ohne Hebung gelesen werden.

Zur Salbung des Haares vgl. Ps. 23, 5; Prov. 27, 9. Siehe auch 2 Sam. 12, 20; Sap. 2, 7-9.

Horat. (Sat. II, 2, 59 ff.):

> «Licebit
> Ille repotia natalis aliosve dierum
> Festos albatos celebret».

Martial. VIII, 77, 2. 3.: «Si sapis, assyrio semper tibi crinis amomo splendeat, et cingant florea serta caput». Horat. (Od. I, 5, 2): «Perfusus liquidis odoribus», und (Od. II, 11, 16 s.): «Assyriaque nardo potamus uncti».

V. 9. Für רְאֵה חַיִּים ist nach 2, 1 רְאֵה בַחַיִּים «genieße das Leben» zu lesen.

תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ «unter der Sonne» im zweiten Distichon wird hier aus dem dritten Distichon eingedrungen sein; es ist also eine Dittographie. Zu נָתַן würde הָאֱלֹהִים «Gott» besser stimmen; dieses steht auch tatsächlich an anderen Stellen, die Ähnliches enthalten, z. B. 8, 15. Oder man lese נִתַּן «gegeben wurde».

כֹּל יְמֵי הֶבְלֶךָ «alle Tage deiner Nichtigkeit» ist isoliert, ohne den parallelen Stichus; es ist einfach eine Dittographie des vorausgehenden כָּל־יְמֵי חַיֵּי הֶבְלֶךָ.

בַּחַיִּים macht den Stichus zu lang; es ist auszulassen (und infolgedessen auch das folgende וּ); es steht auch sonst nicht in diesem Satze, der ja öfters wiederholt wird.

Der Vers steht nicht im Widerspruch mit 7, 26-28, wo Kohelet über das Weib ein äußerst hartes Urteil fällt. Denn daraus, daß das Weib weniger weise zu sein pflegt als der Mann und daß es diesem Gefahren bereiten kann, folgt noch nicht, daß es unfähig wäre, zum frohen Lebensgenuß des Mannes einiges beizutragen.

V. 10. Das יָדְךָ «deine Hand» ist überflüssig und verlängert den Stichus zu einem vierhebigen. Wenn es behalten wird, so muß תִּמְצָא ohne Hebung gelesen werden.

בְּכֹחֲךָ wird von den Kommentatoren zum Vorhergehenden gezogen, was ganz unrichtig ist; es gehört zum folgenden עֲשֵׂה «tue es mit Kraft», d. h. nach deinen Kräften; übrigens steht der Text nicht fest, weil die LXX (ὡς ἡ δύναμίς σου) כְּכֹחֲךָ «wie deine Kraft» lasen. Doch der Sinn bleibt derselbe: nach Kräften.

Die übrigbleibenden Worte dieses Verses bilden eigentlich ein Tristichon. Ich glaube, daß וְחֶשְׁבּוֹן וְדַעַת וְחָכְמָה «und Berechnung und Wissen und Weisheit» eine spätere Amplifikation sind. Im Vorhergehenden war ja nur vom «Tun» die Rede, folglich ist auch hier nur das Tun (מַעֲשֶׂה) zu behalten.

Zur Sentenz vgl. Ecclus 14, 11 f.

Die **sechsunddreißigste** Reflexion (V. 11-12): Der Erfolg hängt nicht vom Menschen ab, sondern von einer höheren Fügung. — Sechshebige Disticha.

V. 11. Der inf. רָאֹה vertritt das Verbum finitum; vgl. 4, 1: וְשַׁבְתִּי וָאֶרְאֶה.

מֵרוֹץ «Lauf» ist ἅπαξ λεγόμενον; es steht hier für den Sieg im Wettlauf, wie מִלְחָמָה «die Schlacht» für den Sieg in derselben.

«Und auch nicht den Weisen Brot und auch nicht den Verständigen Reichtum» ist für die Zeit Kohelets höchst interessant; das Darben der Gelehrten ist also ein altes Lied.

«Und auch nicht den Künstlern Gunst»; die Vulgata übersetzt יֹדְעִים mit «artifices», was ich nach den «Weisen und Verständigen» für sehr richtig halte; es sind Künstler im weitesten Sinne des Wortes.

חֵן «Gunst» (LXX χάρις); die Pesch. übersetzt ܫܘܒܚܐ «laus», «gloria». Auch zur Zeit Kohelets wurden wahre Künstler öfters nicht geachtet, wogegen manchem Pfuscher seine Zeitgenossen volles Lob gespendet haben mögen.

Als Motiv führt Kohelet an: «Denn Zeit und Fügung trifft alle», d. h. von den Umständen hangen sie ab, «und auch der Mensch kennt nicht seine Zeit» (Anfang des 12. Verses, der zum Vorausgehenden zu ziehen ist), weil er seines Lebens und der Umstände nicht Herr ist.

פֶּגַע «Widerfahrnis», «Geschick» kommt nur noch 1 Reg. 5, 18 vor.

V. 12. Das כִּי vor גַם halte ich für eine Dittographie; es verlängert den Stichus unnützerweise.

Das רָעָה nach בִּמְצוֹדָה macht den Stichus zu einem vierhebigen; es ist (mit der Vulgata) auszulassen und für eine Dittographie des רָעָה im folgenden Distichon zu halten.

כהם «wie sie» ist ebenfalls zu streichen, weil der Stichus zu lang wäre; durch die beiden vorausgehenden כ ist der Vergleich zur Genüge ausgedrückt.

יוקשים «verstrickt» ist Partiz. Puʿal von יקש mit ausgelassenem מ.

Wie die Fische im Netze und die Vögel in der Schlinge gefangen werden, so bricht oft unversehens die Unglückszeit über den Menschen herein. Der Mensch sieht sie und den Tod nicht immer voraus.

Die **siebenunddreißigste** Reflexion (V. 13-17): Die Weisheit wird nicht belohnt, wie man an dem armen weisen Manne sieht, der eine Stadt gerettet, ohne seinen Lohn dafür erhalten zu haben. Die Weisheit verdient trotzdem Lob. — Zweihebige Stichen.

V. 13. וגדולה היא אלי «und groß war sie (die Weisheit) für mich», d. h. sie erschien mir groß, und zwar, wie das Folgende zeigt, deshalb, weil sie imstande war, eine Stadt zu retten.

V. 14. סבב «er belagerte, umzingelte» die Stadt. Er baute auch Belagerungstürme מצודים (von צוד «spähen», «nachstellen»); 7, 12 ist מצוד «Netz». Hier im V. 14 haben zwei Handschriften bei de Rossi מצורים (vgl. Deut. 20, 20; Mich. 4, 14; Ez. 4, 2) «Wälle» der Belagerer, von צרר einschließen; aber der Plural von מצורה «Wall» ist מצרת. LXX haben hier χάρακες, Sym. ἀποτείχισμα, Vulg. «munitiones per gyrum».

V. 15. מצא ist vielleicht unpersönlich «und man fand».

Vgl. Cicero (Tusc. III, 23): «Saepe est etiam sub palliolo sordido sapientia».

In der ersten Hälfte des zweiten Distichon fehlt eine Hebung; ich finde in der Vulgata «deinceps», welches hier als יאחר (oder יאחרי wie 9, 3) sehr gut paßt.

זכר anerkennend, lobend «gedachte».

Welche Stadt Kohelet hier meint, läßt sich nicht bestimmen. Hitzig dachte an die Belagerung der Seestadt Dora durch Antiochus den Großen i. J. 218 v. Chr. (1 Makk. 15, 11 f.); aber nach Polybius (V. 66) wurde Dora nicht durch einen Weisen, sondern durch die Hilfe von Nikolaus gerettet. Ewald dachte an die Rettung von Athen durch Themistokles; aber diese Stadt lag einem Kohelet fern. Wright sieht darin die Rettung von Abel beth Maakha (2 Sam. 20, 15-22), welche Stadt jedoch nicht von einem großen König, sondern von Davids Feldherrn Joab belagert und nicht von einem armen weisen Mann, sondern von einer Frau gerettet wurde. Friedländer (Griechische Philosophie im Alten Testament, Berlin 1904, S. 153 ff.) vermutet, es handle sich um die Stadt Syrakus, die um 212 von den Römern belagert wurde; der arme weise

Mann sei Archimedes (vgl. Polybius l. VIII, c. 5-10). Ich halte diese Vermutung nicht bloß deshalb für unwahrscheinlich, weil Syrakus keine kleine Stadt und der sie Belagernde kein König war, sondern auch deshalb, weil Kohelet seine Beispiele nirgends von so weit herholt. Vgl. oben S. 62. Nach Haupt (Kohelet oder Weltschmerz in der Bibel S. 30) bezieht sich die Erzählung auf die vergebliche Belagerung von Bethsura durch den unmündigen Sohn des Antiochus Epiphanes, König Antiochus V. Eupator, der damals (163 v. Chr.) erst zehn Jahre alt war; vgl. 1 Makk. 6, 31; 2 Makk. 13, 19. «Der Name des weisen Leiters der erfolgreichen Verteidigung von Bethsura ist vergessen; der Name des Verräters Rhodocus ist uns erhalten (2 Makk. 13, 21)».

V. 16. «Besser ist Weisheit als Stärke» (גְּבוּרָה). Der Stichus ist wie die zwei folgenden dreihebig, wohl deshalb, weil die Sentenz sprichwörtlich ist.

וְחָכְמַת «aber die Weisheit».

Vgl. Juvenal (Sat. I, 74): «Probitas laudatur et alget».

V. 17. «Die ruhigen Worte des Weisen sind hörenswerter als das Geschrei eines Obersten unter den Toren».

בְּנַחַת «in Ruhe» bezieht sich auf die Reden der Weisen, die ja für gewöhnlich nicht schreien.

נִשְׁמָעִים מִן «sind hörenswerter als» זַעֲקַת «Geschrei»; der Tor schreit, weil er seine Weisheit anbringen will.

«Der Oberste unter den Toren» wird von vielen für den Befehlshaber der Stadt gehalten; sicher scheint es mir nicht zu sein.

V. 18 gehört seinem Metrum nach zu der im Kap. 10 folgenden Reihe von Sprüchen.

Übersetzung:

1 Alles dieses nahm ich mir zu Herzen,
Und mein Herz sah,
Daß die Gerechten und die Weisen und ihre Handlungen
In der Hand Gottes sind;
Weder Liebe noch Haß noch Eifersucht
Weiß der Mensch (voraus).

2 Denn alle haben dasselbe Schicksal,
Der Gerechte und der Frevler,
Der Reine und der Unreine und der Opfernde
Wie auch der nicht Opfernde,
Der Gute, der Sünder, der Schwörende
Wie auch der, welcher sich vor dem Schwure scheut.

3 Dies ist ein Übel in allem, was unter der Sonne geschieht,
Daß alle dasselbe Schicksal haben.
Und (daher) ist auch das Herz der Menschenkinder
Voll des Bösen,
Und Tollheit ist in ihrem Herzen während ihres (ganzen) Lebens,
Und darnach — (geht es) zu den Toten.

4 (Nur) wer den Lebenden zugesellt ist,
Hat Hoffnung ;
Denn ein lebender Hund ist besser
Als ein toter Löwe.

5 Denn die Lebenden wissen, daß sie sterben werden,
Während die Toten gar nichts wissen,
Und sie haben keinen Lohn,
Weil ihr Andenken vergessen wird.

6 Auch ihr Lieben und ihr Hassen und ihre Eifersucht
Sind bereits verschwunden,
Und keinen Anteil haben sie mehr
An all dem, was unter der Sonne geschieht.

7 Wohlan denn, iß mit Freuden dein Brot
Und trinke guten Muts deinen Wein,
Denn Gott hat bereits genehmigt
Dein Tun.

8 Zu aller Zeit seien deine Kleider weiß,
Und das Öl möge auf deinem Haupte nicht mangeln.

9 Genieße das Leben
Mit dem Weibe, das du lieb hast,
Alle Tage deines nichtigen Lebens,
Welches dir Gott gegeben hat ;
Denn das ist dein Anteil in deinen Mühen,
Womit du dich abmühst unter der Sonne.

10 Alles was du findest, zu tun,
Das tue gemäß deiner Kraft,
Denn es gibt kein Tun in der Unterwelt,
Wohin du gehen wirst.

11 Wiederum sah ich unter der Sonne,
Daß nicht den Schnellen der Lauf,
Und nicht den Starken der Krieg,
Und auch nicht den Weisen Brot,
Und auch nicht den Verständigen Reichtum,
Und auch nicht den Kundigen Gunst (zufällt),

Weil Zeit und Schicksal alle trifft,
12 Und der Mensch seine Zeit nicht kennt :
Wie die Fische, die in Netze gefangen werden,
Und wie die Vögel in der Schlinge gefangen werden,
So werden die Menschenkinder verstrickt zur Unglückszeit,
Wann sie plötzlich über sie hereinbricht.

13 Auch dies sah ich
Als Weisheit unter der Sonne,
Und groß schien sie mir :
14 Es war eine kleine Stadt
Und der Häuser darin wenige.
Und es zog gegen sie
Ein großer König
Und schloß sie ein
Und baute gegen sie
Große Belagerungstürme.
15 Und man fand in ihr
Einen armen weisen Mann,
Welcher die Stadt
Durch seine Weisheit rettete.
Aber nachher
Gedachte niemand
Dieses armen Mannes.
16 Da sprach ich :
Besser ist Weisheit als Stärke ;
Aber die Weisheit des Armen wird verachtet,
Und auf seine Worte hört man nicht.
17 Die ruhigen Worte des Weisen sind hörenswerter,
Als das Geschrei eines Obersten unter den Toren.

ZEHNTES KAPITEL.

9, 18 טֹובָה חָכְמָה   מִכְּלֵי קְרָב

יח[ו]טא אֶחָד יְאַבֵּד   טֹובָה הַרְבֵּה :

10, 1 זְבוּב[י] מָוֶת יַבְאִישׁ [יַבִּיעַ]   שֶׁמֶן רוֹקֵחַ

יָקָר [מֵ]חָכְמָה מִ(אַ)בד   סִכְלוּת מְעָט :

2 לֵב חָכָם לִימִינוֹ   וְלֵב כְּסִיל לִשְׂמֹאלוֹ :

3 וְגַם־בַּדֶּרֶךְ   כְּשֶׁסָּכָל הֹלֵךְ   לִבּוֹ חָסֵר

וְאָמַר (הַ)כֹּל   סָכָל הוּא :

4 אִם־רוּחַ הַמּוֹשֵׁל   תַּעֲלֶה עָלֶיךָ   מְקוֹמְךָ אַל־תַּנַּח

כִּי מַרְפֵּא יַנִּיחַ   חֲטָאִים גְּדוֹלִים :

5 יֵשׁ רָעָה   רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ

(י)שְׁגָגָה שֶׁיֹּצָא   מִלִּפְנֵי הַשַּׁלִּיט :

6 נִתַּן הַסֶּכֶל   בַּמְּרוֹמִים רַבִּים

וַעֲשִׁירִים (וְשָׂרִים)   בַּשֵּׁפֶל יֵשֵׁבוּ :

7 רָאִיתִי עֲבָדִים   (כְּשָׂרִים) עַל־סוּסִים

וְשָׂרִים הֹלְכִים   כַּעֲבָדִים עַל־הָאָרֶץ :

8 חֹפֵר גּוּמָּץ   בּוֹ יִפּוֹל

וּפֹרֵץ גָּדֵר   יִשְּׁכֶנּוּ נָחָשׁ :

9 מַסִּיעַ אֲבָנִים   יֵעָצֵב בָּהֶם

בּוֹקֵעַ עֵצִים   יִסָּכֶן בָּם :

10 אִם־קֵהָה הַבַּרְזֶל   וְהוּא לֹא־[פָנִים] קִלְקַל
וַחֲיָלִים יְגַבֵּר   וְיִתְרוֹן הַכְשֵׁיר [חָכְמָה] :
11 אִם־יִשֹּׁךְ הַנָּחָשׁ   בְּלוֹא־לָחַשׁ
וְאֵין יִתְרוֹן   לְבַעַל הַלָּשׁוֹן :

12 דִּבְרֵי פִי־חָכָם חֵן   וְשִׂפְתוֹת כְּסִיל תְּבַלְּעֶנּוּ :
13 תְּחִלַּת דִּבְרֵי־פִיהוּ סִכְלוּת   וְאַחֲרִית פִּיהוּ הוֹלֵלוּת רָעָה :
14 [וְהַסָּכָל יַרְבֶּה דְבָרִים]

לֹא־יֵדַע הָאָדָם   מַה־שֶּׁ[יּ]הָיָה
וַאֲשֶׁר יִהְיֶה [מֵאַחֲרָיו]   מִי יַגִּיד לוֹ :

15 עֲמַל הַכְּסִיל   (לַ)מָּ(וֶ)ת (יְ)יַגְּעֶנּוּ
אֲשֶׁר לֹא־יָדַע   לָלֶכֶת אֶל־עִיר :

16 אִי־לָךְ אֶרֶץ   שֶׁמַּלְכֵּךְ נָעַר
וְשָׂרַיִךְ בַּבֹּקֶר   יֹאכֵלוּ (וְיִשְׁתּוּ) :
17 אַשְׁרֵיךְ אֶרֶץ   שֶׁמַּלְכֵּךְ בֶּן־(בְּ)חוֹרִים
וְשָׂרַיִךְ [בָּעֵת] יֹאכֵלוּ   בִּגְבוּרָה וְלֹא בַשְּׁתִי :

18 בַּעֲצַלַת (יָדַ)יִם   יִמַּךְ הַמְּקָרֶה
וּבְשִׁפְלוּת יָדַיִם   יִדְלֹף הַבָּיִת :

19 לִשְׂחוֹק עֹשִׂים   לֶחֶם וְיַיִן   יְשַׂמַּח חַיִּים
וְהַכֶּסֶף יַעֲנֶה   אֶת־הַכֹּל (הָאֵלֶּה) :

20 גַּם בְּמַדָּעֲךָ   מֶלֶךְ אַל־תְּקַלֵּל
וּבְחַדְרֵי מִשְׁכָּבְךָ   אַל־תְּקַלֵּל עָשִׁיר
כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם   יוֹלִיךְ אֶת־[הַ]קּוֹל(ךָ)
וּבַעַל הַכְּנָפַיִם   יַגִּיד דְּבָרֶךָ :

* * *

Die **achtunddreißigste** Reflexion (9, 18-10, 3): Lob der Weisheit. — Vierhebige Disticha; nur im V. 3 ist ein sechshebiges Tristichon.

Kap. 9. V. 18. כְּלֵי קְרָב sind «Kriegsgeräte».

Für חוֹטֶא «Sünder», hier = «Tor» lese ich, dazu durch das Metrum bewogen (um das Wort ohne Hebung lesen zu können), mit der Pesch. und mit Winckler חֵטְא «Fehler», «Torheit».

Kap. 10. V. 1. Ich lese זְבוּב «Fliege» (Singular), weil auch das dazu gehörige Verbum im Singular steht, ferner weil ich den Singular leichter ohne Hebung aussprechen kann.

Eine «Fliege des Todes», d. h. todbringende Fliege ist eine «giftige Fliege»; vgl. כְּלֵי מָוֶת Ps. 7, 14; חֶבְלֵי מָוֶת Ps. 18, 4. Die Fliege ist hier ein Bild der Torheit.

יַבְאִישׁ «macht stinkend».

יַבִּיעַ (Hiphʿîl von נָבַע) «macht quellen, sprudeln», hier «gähren», muß wegen des Metrums gestrichen werden; es ist ein Schreibfehler (bez. eine Variante zu יַבְאִישׁ). Bei Sym., in der Pesch., Vulgata und im Targ. fehlt das Wort.

רוֹקֵחַ ist der «Salbenbereiter», «Salbenmischer».

Das zweite Distichon wäre nach dem masoretischen Texte zu übersetzen: «Wertgeschätzter als Weisheit, als Ehre, ist ein wenig Torheit» (vgl. Itala: «Pretiosior est super sapientiam et gloriam stultitia parva»). Aber das kann hier Kohelet unmöglich sagen wollen, wie die übrigen Disticha zeigen. Am besten ist es, mit Siegfried zu lesen: יְקַר (הַ)חָכְמָה מְאַבֵּד «den (ganzen) Wert der Weisheit verdirbt» ein wenig Torheit. Vgl. 1 Cor. 5, 6: «Ein bischen Sauerteig versäuert den ganzen Teig».

V. 2. «Das Herz des Weisen zu seiner Rechten, und das Herz des Toren zu seiner Linken» ist nicht unser: «das Herz des Weisen ist auf dem rechten Fleck», sondern es wird damit die Richtung angegeben, wobei das zur rechten Seite des Menschen Gelegene das Richtige, das zur Linken Gelegene das Verkehrte bezeichnet. לֵב «Herz» steht hier vor allem für den Verstand.

V. 3. כְּשֶׁסָּכָל הֹלֵךְ «wann der Tor einhergeht»; כְּשֶׁ bedeutet 5, 14 und 12, 7 «wie»; hier ist es wohl «wann», also eine Zeitpartikel.

לִבּוֹ חָסֵר «fehlt ihm der Verstand».

Für לַכֹּל «einen jeden» lies mit den LXX (πάντα) הַכֹּל «ein jeder». Der Narr sagt ja nicht selbst einem jeden, daß er ein Narr ist, sondern jeder erkennt ihn als solchen, weil er sich darnach benimmt.

Die **neununddreißigste** Reflexion (V. 4): Ein Rat, wie man sich zu benehmen hat, wenn der Herrscher zornig ist. — Ein sechshebiges Tristichon mit einem vierhebigen Distichon.

V. 4. רוּחַ «Zorn»; vgl. Is. 25, 4; zu dem «Aufsteigen» des Zornes vgl. 2 Sam. 11, 20; Ps. 78, 21.

«Verlaß deinen Posten nicht»; מָקוֹם ist hier der Posten, die amtliche Stellung.

מַרְפֵּא «Heilung», «Heilmittel», dann auch, wie hier, «Sanftheit», «Gelassenheit».

Zu יַנִּיחַ «beschwichtigt», vgl. Gen. 8, 21 רֵיחַ הַנִּיחֹחַ «Geruch der Beruhigung».

Im Falle einer Korrektur des Textes würde ich vorschlagen: כִּי מַרְפֵּא הַנּוֹחַ «denn es heilt (macht gut) die Ruhe».

Die **vierzigste** Reflexion (V. 5-7): Es ist traurig, wenn Toren und Knechte zur Herrschaft gelangen. — Vierhebige Disticha.

V. 5. Vor רָאִיתִי ist אֲשֶׁר hinzuzudenken.

Das כְּ vor שְׁגָגָה wird für das sogenannte Kaph veritatis gehalten, zum Ausdruck der Gleichheit. Vielleicht ist es aus ב oder aus ו verschrieben: «durch den Fehlgriff», oder «und ein Fehlgriff». Kohelet wird auch nicht Gott, sondern den irdischen Herrscher für das von ihm hier erwähnte Übel verantwortlich machen.

שְׁגָגָה «Versehen», hier «verfehlte Anordnung», «Fehlgriff», der vom Könige ausgeht. Ein despotischer orientalischer König handelt oft ungerecht, befördert Personen, die es gar nicht verdient haben. Als ein gleiches Übel erscheint es dem Verfasser, wenn Toren und Knechte zur Herrschaft gelangen.

יֹצָא «ausgeht» steht hier für יֹצְאָה oder יֹצֵאת (partic. fem.).

Der שַׁלִּיט «Herrscher» ist nicht Gott, sondern der irdische König.

V. 6. Für סֶכֶל «Torheit» ist סָכָל «Tor» zu punktieren: «Gestellt wird der Tor auf große Höhen». Die großen Höhen bezeichnen hier die hohe Stellung im Staat. Es ist nicht notwendig, מִסְכֵּן statt סָכָל zu lesen, weil der «Tor» durch den Gegensatz von עֲשִׁירִים schon genügend als ein solcher bezeichnet wird, der zur Herrschaft nicht geboren war.

עֲשִׁירִים «Reiche» sind hier die Mitglieder angesehener Familien.

Nach וַעֲשִׁירִים ist ein Wort ausgefallen, welches die zweite Hebung bildete; am leichtesten konnte וְשָׂרִים «und Fürsten» ausfallen.

V. 7. Vor עַל־סוּסִים «auf Pferden» wird noch ein Wort gestanden haben; vielleicht war es כְּשָׂרִים «wie Fürsten».

עַל־הָאָרֶץ steht hier für בְּרַגְלָיו «zu Fuß».

Kohelet beklagt es, daß geborene Fürsten wie Knechte zu Fuß gehen müssen, während die letzteren zu Pferde sitzen, d. h. fürstliche Ehre genießen. In früheren Zeiten ritten selbst die Fürsten Israels auf Eseln

(vgl. z. B. Ri. 5, 10; 10, 4); jetzt in der griechischen Periode ist das Pferd das Reittier der Fürsten.

Vgl. Justin (41, 3): «Hoc denique discrimen inter servos liberosque est, quod servi pedibus, liberi nonnisi equis incedunt».

Die **einundvierzigste** Reflexion (V. 8 f.): Kurze Sprichwörter, die zur Umsicht bei gefahrvollen Unternehmungen raten. — Vier vierhebige Disticha.

V. 8. Wer eine Grube gräbt, kann verschüttet werden. Die Imperfecta drücken eine Möglichkeit aus. Vgl. Ecclus 27, 26: «Wer eine Grube gräbt, fällt in sie hinein».

גּוּמָּץ «Grube» ist ein Aramaismus.

«Wer eine Mauer niederreißt, den beißt die Schlange», weil in Mauerspalten Schlangen zu nisten pflegen; vgl. Am. 5, 19.

נָשַׁךְ vom Schlangenbiß auch Gen. 49, 17.

V. 9. Zu מַסִּיעַ, vom Ausbrechen der Steine, vgl. 1 Reg. 5, 31.

יֵעָצֵב sonst «betrübt sich», hier «tut sich weh».

יִסָּכֶן (LXX κινδυνεύσει) «sich gefährden», «in Gefahr geraten» ist neuhebräisch.

Die **zweiundvierzigste** Reflexion (V. 10 f.): Man muß die nötigen Mittel anwenden, um leichter zum Ziele zu gelangen. — Vier vierhebige Disticha.

V. 10. קֵהָה ist als Piʿēl ein ἅπαξ λεγόμενον; es ist intransitiv = «stumpf werden».

בַּרְזֶל «Eisen» steht hier für ein eisernes Werkzeug, z. B. für ein Beil; vgl. 2 Reg. 6, 5.

Der Stichus «und man schleift die Schneide nicht» hat eine Hebung zu viel; vielleicht kann man פָּנִים «die Schneide» auslassen und קִלְקְלוֹ lesen.

Das Pilp. קִלְקֵל (von קלל) kommt Ez. 21, 26 in der Bedeutung «schütteln» vor; hier muß es «schleifen», «wetzen» bezeichnen, wenn es überhaupt richtig überliefert ist.

הַכְשִׁיר inf. Hiphʿîl «tauglich» machen, «in Ordnung bringen».

חָכְמָה macht den Stichus zu lang; es ist ein späterer Zusatz.

V. 11. בְּלוֹא־לָחַשׁ «bei nicht Beschwörung», d. h. weil man die Beschwörung unterlassen hat.

בַּעַל הַלָּשׁוֹן «der Herr der Zunge», d. h. der Beschwörer.

Wenn der Beschwörer es unterlassen, die Schlange zu beschwören, und sie beißt, so hat er keinen Gewinn, d. h. dann war seine Beschwörungskunst nutzlos und er verdient auch keine Belohnung. Vgl. Ecclus 12, 13: «Wer bemitleidet einen Schlangenbeschwörer, der von seiner Schlange gebissen wird?»

Die Stichen reimen sich : לַחַשׁ — נָחָשׁ, לָשׁוֹן — יִתְרוֹן.

Die **dreiundvierzigste** Reflexion (V. 12-14 a) : Lob der Weisheit. — Sechshebige Disticha.

V. 12. Die Worte des Weisen sind חֵן «Anmut» ; vgl. Ps. 45, 3; aber die Lippen des Toren richten diesen zu Grunde.

בלע I. heißt «verschlingen», «verderben», בלע II. «verwirren»; hier ist es zweifelhaft, welches בלע gemeint sei, aber wahrscheinlicher ist hier «verderben».

Vgl. Prov. 10, 21 : «Des Frommen Lippen weiden viele, aber die Narren sterben an Unverstand» ; Prov. 10, 8 : «Wer weisen Herzens ist, nimmt die Gebote an, wer aber ein Narrenmaul hat, kommt zu Fall» ; Prov. 18, 7 : «Der Mund des Toren führt seinen Sturz herbei, und seine Lippen sind ein Fallstrick für sein Leben».

V. 13. Je mehr der Tor spricht, umso ungereimter wird seine Rede. Das רָעָה fehlt bei den LXX, vielleicht mit Grund.

V. 14 a. «Und der Narr macht viele Worte» gehört dem Sinne nach noch zum Vorausgehenden ; weil der parallele Stichus dazu fehlt, wird es ein späterer Zusatz sein. Zum Gedanken vgl. 6, 11.

Die **vierundvierzigste** Reflexion (V. 14 b c d e) : Das menschliche Wissen ist gering. — Zwei vierhebige Disticha.

V. 14 b c d e. Für מַה־שֶּׁיִּהְיֶה lese ich mit Rücksicht auf die parallelen Stellen מַה־שֶּׁהָיָה. Ähnlich mehrere hebr. Codices, LXX und Peš.

מֵאַחֲרָיו «nach ihm» halte ich, weil es den Stichus übermäßig verlängert, für einen Einschub.

Die **fünfundvierzigste** Reflexion (V. 15) : Die Arbeit des Toren ist für ihn voll Mühen. — Zwei vierhebige Disticha.

V. 15. Weil עָמָל «Arbeit», «Mühe» bei Kohelet sonst ein Maskulinum ist, so lese ich יְיַגְּעֶנּוּ statt תְּיַגְּעֶנּוּ. Ferner lese ich הַכְּסִיל (Singular), weil das Suffix, welches sich darauf bezieht, im Singular steht. Wahrscheinlich stand nach הַכְּסִיל ein לַמָּוֶת «zum Tode» (vgl. לָמוּת Ri. 16, 16) ; ל hat der Schreiber ausgelassen, מ und ת sind erhalten.

«Die Arbeit des Toren ermüdet ihn zu Tode, weil er nicht weiß, in die Stadt zu gehen». Das «Gehen in die Stadt» steht hier sprichwörtlich für etwas Leichtes, weil der Weg in die Stadt gut markiert ist. Der Tor kann sich auf dem bekannten Wege nicht zurechtfinden, er faßt alles falsch an und ermüdet sich, ohne zum gewünschten Ziele zu gelangen.

Die **sechsundvierzigste** Reflexion (V. 16 f.) : Glücklich ist das Land, dessen König nicht ein Knabe, sondern ein kräftiger junger Mann ist. — Vierhebige Disticha.

V. 16. נַעַר ist hier ein «Knabe», nicht ein «Sklave», was besser durch עֶבֶד ausgedrückt wäre, wie es Kohelet 10, 7 tatsächlich getan; vgl. Is. 3, 12. Ist der König ein Knabe, so nützen es die Höflinge und Verwandten aus; hier schmausen die Fürsten schon in der Frühe.

Zu יֹאכֵלוּ fehlt eine Hebung; deshalb setze ich ־יִשְׁתּוּ־ hinzu.

Vgl. Is. 5, 11: «Wehe denen, die früh am Morgen dem Rauschtrank nachgehen».

Cicero (Philipp. II, 41): «Ab hora tertia bibebatur». Catulus (XLVII, 5):

«Vos convivia lauta sumtuose
De die facitis».

Juvenal (Sat. I, 49): «Exsul ab octava Marius bibit».

V. 17. בֶּן־חוֹרִים wird als «Freigeborener», «Edler» aufgefaßt; aber warum dann «Sohn von Freien?» Ich lese mit Winckler (Altor. Forsch., 2. Reihe, I. Band, S. 147) בֶּן־בַּחוּרִים «Sohn des kräftigen Jünglingsalters». בַּחוּרִים steht oft von der Kriegsmannschaft. Ein junger rüstiger König kann die Leute im Zaume halten. Dann essen und trinken die Fürsten nicht in wüster Schlemmerei, sondern בִּגְבוּרָה «in Männlichkeit», indem man sich wie ein Mann benimmt.

בָּעֵת «zur rechten Zeit» ist ein späterer Zusatz, der das Metrum stört.

Für בַשְּׁתִי «im Trinken», d. h. mit Zechen, lasen die LXX οὐκ αἰσχυνθήσονται) לֹא יֵבוֹשׁוּ.

Die **siebenundvierzigste** Reflexion (V. 18): Durch Faulheit können große Schäden entstehen. — Zwei vierhebige Disticha.

V. 18. עֲצַלְתַּיִם «doppelte Faulheit» ist ein Schreibfehler für עַצְלַת יָדַיִם «Faulheit der Hände». הַמְּקָרֶה ist «das Gebälk» des Daches; dieses senkt sich.

Das «Haus trieft»; weil man die Löcher nicht zustopft, so läßt das Haus den Regen durch. Vgl. Prov. 27, 15: «Eine rinnende Dachtraufe zur Zeit des Regenwetters und ein zänkisches Weib, die gleichen sich»; vgl. auch Prov. 19, 13.

Plautus (Mostellaria Act. I, Sc. 2 v. 23 ss.):

Atque ubi illo immigrat nequam homo indiligensque
Cum pigra familia immundus, instrenuus,
Hic tam aedibus vitium additur,
Bonae cum curantur male.
Atque illud saepe fit, tempestas venit

Confringit tegulas imbricesque : ibi
Dominus indiligens reddere alias nevolt.
Venit imber, lavit parietes, perpluunt
Tigna, putrefacit, perdit operam fabri.

Die **achtundvierzigste** Reflexion (V. 19), bestehend aus zweihebigen Stichen.

V. 19. Diesen Vers hat noch kein Mensch erklärt und man wird ihn auch nie erklären können, weil er so verdorben ist, daß man aus ihm nichts machen kann. Er gehört weder zum vorausgehenden noch zum folgenden Verse, so daß עֹשִׂים «die machen» in der Luft hängt. Der masoretische Text ist zu übersetzen :

«Zur Belustigung machend
Brot und Wein,
Welcher die Lebenden erfreut ;
Und das Geld gewährt alles.»

Zu dem letzten Stichus vergleichen die Kommentatoren Horat. (Epist. I, 6, 36 f.):

«Scilicet uxorem cum dote fidemque et amicos
Et genus et formam regina pecunia praestat».

Zu «Brot und Wein» fügen griechische Codices und die Peschitto noch שֶׁמֶן «Öl» hinzu.

Für יַעֲנֶה gibt es im Griechischen eine Doppelübersetzung : ταπεινώσει ἐπακούσεται ; auch die Peschitto hat zwei Verba : ܘܟܣܦܐ ܡܫܡܥ ܘܡܥܢܐ ܠܟܠ ܠܗܘܢ.

Nach meinem Dafürhalten hingen die zwei ersten Stichen ursprünglich mit V. 16 zusammen : Die Fürsten schmausen, «indem sie Brot und Wein zur Belustigung machen», d. h. nicht um Hunger und Durst zu stillen, essen und trinken sie, sondern zur Belustigung. Dazu kamen dann Glossen ; zum Wein hat jemand bemerkt : «welcher die Lebenden erfreut», nach Ps. 105, 15 : וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב־אֱנוֹשׁ «der Wein erfreut das Menschenherz». Ferner kam noch dazu die Bemerkung, daß man für Geld alles haben kann. Sollten jedoch die letzten Worte ursprünglich sein, so wäre ich aus metrischen Gründen geneigt zu הַכֹּל noch הָאֵלֶּה hinzuzufügen ; vgl. 11, 9 עַל־כָּל־אֵלֶּה.

Die **neunundvierzigste** Reflexion (V. 20) : Nicht einmal im geheimen fluche über den König und die Mächtigen. — Vier vierhebige Disticha.

V. 20. במדעך; LXX συνειδήσει, Vulg. «cogitatio» und so auch die meisten Neueren: «in deinen Gedanken». Grätz: «unter nahen Verwandten (deinen Bekannten»), d. h. במֹידעך; Perles (Anal. S. 71) במצעך «auf deinem Lager»; vgl. מצע Is. 28, 20 und im Rabbinischen; man würde zwar dann על statt ב erwarten, aber diesbezüglich verweist man auf בסוסים «auf Pferden» Is. 66, 20.

Zu יוליך cf. 5, 14.

Mit den LXX, der Vulg. und der Pesch. lese ich קולך «deine Rede» und דברך «dein Wort».

Zu בעל כנפים «Herr, Besitzer der Flügel» = geflügelt, Vogel vgl. בעל קרנים «gehörnt» (Dan. 8, 6. 20).

Vgl. das Sprichwort im Midrasch: אזנים בכותל «die Wände haben Ohren». Bekannt ist die Erzählung, daß Schwalben zur Entdeckung des Vatermörders Bessus verhalfen, und daß Kraniche die Mörder des Ibykus verrieten. Vgl. Aristoph. (Aves 601): Οὐδεὶς οἶδεν τὸν θησαυρὸν τὸν ἐμὸν πλὴν εἴ τις ἄρ᾽ ὄρνις.

Und (ib. 49 f.):

Ἡ κορώνη μοι πάλαι
ἄνω τι φράζει.

Und seine Ode auf die Taube:

Ἐγὼ δ᾽ Ἀνακρέοντι
Διακονῶ τοσαῦτα,
Καὶ νῦν ὁρᾷς ἐκείνου
Ἐπιστολὰς κομίζω.

Das Lateinische:

«Aures fert paries, oculos nemus: ergo cavere
Debet qui loquitur, ne possint verba nocere».

Und Juvenal (Sat. IX, 102 ff.):

«O Corydon, Corydon, secretum divitis ullum
Esse putas? servi ut taceant, iumenta loquentur
Et canis et postes et marmora. Claude fenestras,
Vela tegant rimas, iunge ostia, tollite lumen,
E medio fac eant omnes».

Übersetzung:

9, 18 Besser ist Weisheit
Als Kriegsgeräte,

Aber ein einziger Fehler kann verderben
  Vieles Gute.

10, 1 Eine giftige Fliege macht stinkend
  Das Öl des Salbenmischers,
Den (ganzen) Wert der Weisheit verdirbt
  Ein wenig Torheit.

2 Der Sinn des Weisen (geht) zu seiner Rechten,
  Und der Sinn des Toren zu seiner Linken.

3 Und auf dem Wege (selbst),
  Wenn der Tor einhergeht,
  Fehlt es ihm an Verstand;
Und es sagt ein jeder,
  Daß er ein Tor ist.

4 Wenn der Zorn des Herrschers
  Gegen dich aufsteigt,
  Dann verlaß deinen Posten nicht;
Denn Gelassenheit gleicht aus
  Große Verfehlungen.

5 Es gibt ein Übel,
  Das ich gesehen unter der Sonne,
Einen Fehlgriff, welcher ausgeht
  Vom Herrscher:

6 Gestellt wird der Tor
  Auf große Höhen,
Während Reiche und Fürsten
  In Niedrigkeit sitzen.

7 Ich sah Knechte
  Wie Fürsten auf Rossen,
Und Fürsten, die einhergingen
  Wie Knechte zu Fuß.

8 Wer eine Grube gräbt,
  Fällt hinein,
Und wer eine Mauer niederreißt,
  Den beißt eine Schlange.

9 Wer Steine ausbricht,
  Wird sich an ihnen weh tun,
Wer Holz spaltet,
  Wird sich dadurch in Gefahr bringen.

10 Wenn das Beil stumpf wird,
Und man schleift es nicht,
So muß man die Kräfte anstrengen,
Und (daher) ist es ein Vorteil, es zu schärfen.
11 Wenn die Schlange beißt,
Wo die Beschwörung versäumt ist,
So hat keinen Nutzen
Der Beschwörer.

12 Die Worte des Mundes des Weisen sind Anmut,
Aber die Lippen des Toren richten ihn selbst zugrunde.
13 Der Anfang der Worte seines Mundes ist Torheit
Und das Ende seiner Rede ist böse Tollheit.

14 Der Mensch weiß nicht,
Was da ist,
Und was sein wird,
Wer kann es ihm sagen?
15 Die Arbeit des Toren
Ermüdet ihn zu Tode,
Weil er nicht weiß,
In die Stadt zu gehen.

16 Weh dir Land,
Dessen König ein Knabe ist,
Und dessen Fürsten frühmorgens
Essen und trinken.
17 Heil dir, o Land,
Dessen König ein (starker) junger Mann ist,
Und dessen Fürsten (zur rechten Zeit) essen
In männlicher Art und nicht mit Zechen.

18 Durch Faulheit der Hände
Senkt sich das Gebälk,
Und durch Lässigkeit der Hände
Trieft das Haus.

. . . .

. . . .

19 Welche zur Belustigung machen
Brot und Wein,
Welcher die Lebenden erfreut;

Und das Geld gewährt
  Alles das.

20 Auch in deinen Gedanken
  Fluche nicht dem Könige,
Und in deinem Schlafgemach
  Fluche nicht dem Reichen;
Denn die Vögel des Himmels
  Können deine Rede forttragen,
Und das Gevögel
  Kann dein Wort melden.

ELFTES KAPITEL.

---

1 שַׁלַּח לַחְמְךָ   עַל־פְּנֵי הַמָּיִם
כִּי־בְרֹב הַיָּמִים   תִּמְצָאֶנּוּ :

2 תֶּן־חֵלֶק לְשִׁבְעָה   וְגַם לִשְׁמוֹנָה
כִּי לֹא תֵדַע   מַה־יִּהְיֶה רָעָה [עַל־הָאָרֶץ] :

3 אִם־יִמָּלְאוּ הֶעָבִים   גֶּשֶׁם [עַל־הָאָרֶץ] יָרִיקוּ
וְאִם־יִפּוֹל עֵץ   בַּדָּרוֹם וְאִם־בַּצָּפוֹן
מְקוֹם שֶׁיִּפּוֹל [הָעֵץ]   שָׁם יְהוּא :

4 שֹׁמֵר רוּחַ לֹא יִזְרָע   וְרֹאֶה בֶעָבִים לֹא יִקְצוֹר :

5 כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ   מַה־דֶּרֶךְ הָרוּחַ   (בַּ)עֲצָמִים בְּבֶטֶן [הַמְּלֵאָה]
כָּכָה לֹא תֵדַע   אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים   אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל :

6 בַּבֹּקֶר זְרַע אֶת־זַרְעֶךָ   וְלָעֶרֶב אַל־תַּנַּח יָדֶךָ
כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ   אֵי זֶה יִכְשַׁר [הֲזֶה] אוֹ־זֶה
וְאִם־שְׁנֵיהֶם   כְּאֶחָד טוֹבִים :

7 [וּ]מָתוֹק הָאוֹר   וְטוֹב לַעֵינַיִם   לִרְאוֹת אֶת־הַשָּׁמֶשׁ :
8 [כִּי] אִם־שָׁנִים הַרְבֵּה   יִחְיֶה הָאָדָם   בְּכֻלָּם יִשְׂמָח
וְיִזְכֹּר אֶת־יְמֵי הַחֹשֶׁךְ   כִּי־הַרְבֵּה יִהְיוּ
[כָּל־שֶׁבָּא הָבֶל :]

* * *

Die **fünfzigste** Reflexion (V. 1 f.) : Übe Wohltätigkeit. — Vierhebige Disticha.

V. 1. Über den Sinn von «Wirf hin dein Brot auf des Wassers Fläche, denn nach vielen Tagen wirst du es wieder finden» herrscht bei den Kommentatoren keine Einheit. Einige sahen darin eine Empfehlung der Reiskultur, andere, daß man sein Kapital den Schiffen anvertrauen soll, um reichen Gewinn zu erhalten, also eine Förderung des Seehandels, und Grätz vermutete darin wie in dem ganzen 11. Kapitel eine Empfehlung des geschlechtlichen Umganges. Der Verfasser gebrauche hier eine Rätselsprache, um nicht in Cynismus und Plumpheit zu geraten. — Aber in allen diesen Fällen hätte Ḳohelet anders gesprochen.

Weil «dein Brot» nicht leicht Kapital bezeichnen kann, der Geschäftsmann auch nicht bloß das Kapital zurückhaben will, und ferner weil V. 2 einfach von der Wohltätigkeit spricht, so ist anzunehmen, daß Ḳohelet auch schon im V. 1 diese meine ; er drückt sich darin bildlich aus, während im folgenden Verse dasselbe ohne Bild gesagt wird. Der Sinn ist demnach : Übe Wohltätigkeit auch da, wo du kaum einen Nutzen für dich erwarten kannst ; nach längerer Zeit wirst du vielleicht erfahren, daß es dir nützlich gewesen.

In bezug auf das erste Distichon erinnert man an die griechischen Ausdrücke : σπείρειν πόντον, oder ἐν πόντῳ und σπείρειν εἰς ὕδωρ, ἐν ὕδατι. Ein Spruch des Ben Sira' lautete (Buxtorf, Floril, p. 171) : זרק לחמך על אפי מיא וביבשת ואת משכח בסוף יומיא «streue dein Brot auf die Wasserfläche und ins Trockene und du findest es am Ende der Tage».

Vgl. Ecclus 3, 34 (Vulg.) : «Wer Wohltaten erweist, gedenkt an das, was hernach kommt, und zur Zeit, wo er zu Falle kommt, wird er Stützung finden» ; und Ps. 112, 9 : «Er hat ausgestreut, den Armen gegeben».

Nach einer rabbinischen Legende ward ein Schiffbrüchiger, welcher auf einen einsamen Fels im Meere verschlagen wurde, nur dadurch am Leben erhalten, daß Brot angeschwemmt kam, das jemand ins Meer geworfen hatte.

V. 2. «Gib Anteil an sieben und auch an acht» will sagen : an eine größere Zahl von Leuten. Als Motiv wird angegeben, daß man nicht wisse, was für eine Not kommen mag, und wen man daher brauchen wird. Vgl. den Schluß des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter, Luk. 16, 9. An geschlechtlichen Verkehr ist hier nicht zu denken.

עַל־הָאָרֶץ «über das Land» ist nicht ursprünglich, weil es den Stichus mit Unrecht zu einem dreihebigen macht. Es ist aus dem folgenden Distichon hier eingedrungen, aber auch dort (V. 3) ist es nicht ursprünglich.

Die **einundfünfzigste** Reflexion (V. 3): Sind die Wolken voll, so regnet es, und der Baum bleibt liegen, wo er fällt. — Vierhebige Disticha.

V. 3 bildet für sich einen Absatz, er ist also nicht zum Vorausgehenden zu ziehen, wie die meisten Kommentatoren tun.

« Wenn die Wolken sich gefüllt haben, dann leeren sie Regen aus » setzt eine gute Vorstellung von der Wolkenbildung voraus.

גֶּשֶׁם « Regen » halten die Kommentatoren für einen accus. abundantiae zu יִמָּלְאוּ; die Metrik zeigt, daß diese Auffassung falsch ist: es ist das Objekt zu יָרִיקוּ.

עַל־הָאָרֶץ « über das Land » macht auch hier den Stichus zu lang; da es außerdem nicht notwendig ist, so ist es für einen späteren Einschub zu halten.

Die zwei anderen Disticha dieses Verses enthalten den Gedanken: der Baum bleibt liegen, wo er fällt.

הָעֵץ ist nicht bloß überflüssig und hart, sondern auch in bezug auf das Metrum überschüssig.

Für יְהוּא « er wird sein » (von הוה) = יְהוּ (vgl. יְהִי) wollen Bickell und Siegfried הוּא lesen, wogegen das Metrum Einspruch erhebt, weil die Senkung יְ erforderlich ist. Wohl aber kann man dafür יִהְיֶה schreiben.

Was ist aber der Sinn dieses Verses? Die Exegeten, welche ihn mit dem Vorhergehenden verbinden, meinen, er beziehe sich auf das Mißgeschick (רָעָה) im V. 2; dieses könne unvorhergesehen eintreten und so unvermeidlich und unabwendbar, wie der aus der vollen Gewitterwolke sich ergießende Regen, und mit so unabänderlicher Richtung, wie der Baum, der zur Erde fällt. Aber das ist doch ein wenig gewaltsam! Ich halte dafür, daß Kohelet hier einen neuen Gedanken ausspricht und zwar: Der Mensch hat keine Gewalt über die Vorgänge in der Natur, vielmehr ist er von ihnen abhängig; vgl. 1, 3 ff.; 3, 1 ff.

Die **zweiundfünfzigste** Reflexion (V. 4): Laß dich durch ungünstige Umstände vom Handeln nicht ganz abhalten. — Ein sechshebiges Distichon.

V. 4. Wer immer ängstlich den Wind beobachtet, wird nicht zum Säen kommen, und wer immer auf die Wolken schaut, wird nicht an das Mähen kommen. Man soll Mut haben zu Unternehmungen, obgleich man die Zukunft nicht kennt, weil man sonst zu nichts kommen würde.

Zum Säen braucht man Windstille, zum Mähen trockenes Wetter.

Die Partizipia שֹׁמֵר und רֹאֶה drücken das Anhalten der Handlung aus.

Die **dreiundfünfzigste** Reflexion (V. 5): Die Pläne Gottes sind unerforschlich. — Zwei sechshebige Tristicha.

V. 5. Wie man nicht weiß, wie der Embryo im Mutterleibe gebildet und belebt wird, ebensowenig kennt man die Pläne Gottes, was also in der Zukunft kommen wird.

Die Bildung des Embryo hielt man für höchst geheimnisvoll (vgl. Job 10, 9 ff.; Ps. 139, 15 f.); daher vielfach das Aufschlitzen der schwangern Frauen nicht bloß im Altertum, sondern auch jetzt noch im Orient, um den Embryo beobachten zu können.

הרוח ist hier nicht der «Wind», sondern der «Lebensodem».

Für כעצמים «gleich den Gebeinen» lies בעצמים «in den Gebeinen».

המלאה «die Schwangere» findet sich vom Weibe sonst nicht im Hebräischen, wohl aber im Lateinischen und Griechischen. Hier ist das Wort metrisch überschüssig, demnach ein späterer glossierender Zusatz.

«Das Werk Gottes» kann hier die Pläne, die göttliche Leitung der Dinge bezeichnen; vgl. 3, 11; 7, 13; 8, 17.

Die **vierundfünfzigste** Reflexion (V. 6): Sei unternehmungslustig. — Zwei sechshebige Disticha und ein vierhebiges.

V. 6. Obgleich man die Zukunft nicht kennt, soll man nicht untätig sein, vielmehr soll man vom frühen Morgen bis zum späten Abend an der Arbeit sein; hat man auch von einer Arbeit keinen Erfolg, so kann man ihn bei einer andern erreichen.

Grätz und Renan vermuten hier geschlechtliche Umarmungen; der letztere erinnert an Ḳoran 2, 223: «Les femmes sont votre champ».

Ich konstatiere Folgendes: Im Vers 9 und 10 stehen sechs dreihebige Stichen, die sich auf ֶךָ reimen. Die ersten zwei Stichen des 6. Verses sind ebenfalls dreihebig (und zwar abweichend von den sie umgebenden) und weisen denselben Reim auf. Vielleicht standen sie ursprünglich mit den übrigen sechs zusammen, und in dem Zusammenhange konnten Umarmungen gemeint sein. Da nun Ḳohelet die beiden Stichen aus dem Liede (siehe darüber Näheres anfangs des folgenden Kapitels) herausgerissen und hieher versetzt hat, so nehme ich an, daß sie und der von Ḳohelet hinzugefügte Zusatz von der Arbeit sprechen oder wenigstens sprechen können.

לערב heißt zwar meistens «gegen Abend», vgl. Gen. 8, 11; hier kann es jedoch, wie Job 4, 20, «bis zum Abend» bedeuten.

אל־תנח ידך «laß deine Hand nicht ruhen» stimmt mehr zur Arbeit als zu Umarmungen.

יכשר «ersprießlich sein wird».

הזה ist metrisch überschüssig und auch sonst eine unnütze Wiederholung des אי זה, also ein Schreibfehler.

שניהם כאחד «die beiden wie eines», d. h. beide zusammen; vgl. Is. 65, 25; 2 Cpr. 5, 13; Esr. 6, 20.

Die **fünfundfünfzigste** Reflexion (V. 7 f.): Süß ist das Leben und man soll es genießen. — Zwei sechshebige Tristicha und ein fünfhebiges Distichon.

V. 7. Die Kommentatoren, welche im Vorhergehenden Umarmungen sehen, erklären diesen Vers: Das Leben ist ein Gut, fürchte daher nicht, es zu geben. Aber auch ohne diesen Zusammenhang hat der Vers einen guten Sinn: Das Leben ist ein Gut, es ist dem Tode vorzuziehen, vgl. 9, 4 ff.

מָתוֹק «süß» steht 5, 11 vom Schlaf. Das ו vor demselben ist vielleicht durch das וְאִם des vorhergehenden Distichon hierher gekommen; die Vulg. läßt es mit Recht aus.

Vgl. Euripides (Iphig. in Aul. 1218 f.):

> Μή μ' ἀπολέσῃς ἄωρον· ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς
> λεύσσειν, τὰ δ' ὑπὸ γῆς μή μ' ἰδεῖν ἀναγκάσῃς.

Und Theognis sagt, indem er an den Tod denkt:

> Κείσομαι ὥστε λίθος
> ἄφθογγος, λείψω δ' ἐρατὸν φάος ἠελίοιο.

V. 8. כִּי verlängert den Stichus allzusehr, und ein «weil» ist hier überhaupt nicht am Platze.

Der Mensch freue sich des Lebens, weil es süß ist und weil der Tage der Finsternis in der Scheol viele sind.

כָּל־שֶׁבָּא הָבֶל «alles, was kommt, ist nichtig» ist wieder der gewöhnliche Einschub.

Vgl. Horat. (Od. I, 4, 9 ff.):

> «Nunc decet aut viridi nitidum caput impedire myrto
> Aut flore, terrae quem ferunt solutae».
> «Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas
> Regumque turres. O beate Sexti,
> Vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam,
> Jam te premet nox fabulaeque Manes
> Et domus exilis Plutonia».

Die Verse 9 und 10 gehören inhaltlich und metrisch zum folgenden Kapitel.

Übersetzung:

1 Wirf hin dein Brot
  Auf des Wassers Fläche,
Denn nach vielen Tagen
  Wirst du es wieder finden.

2 Gib Anteil sieben
  Und auch achten;
Denn du weißt nicht,
  Was für eine Not kommen mag.

3 Wenn die Wolken sich gefüllt haben,
  Dann leeren sie Regen aus,
Und wenn ein Baum fällt,
  Nach Süden oder nach Norden,
An dem Orte, wo er fällt,
  Dort bleibt er liegen.

4 Wer (immer) auf den Wind achtet, kommt nicht zum Säen,
  Und wer (immer) die Wolken betrachtet, kommt nicht zum
    Ernten.

5 Wie du nicht weißt,
  Welches der Weg des Lebensodems
  In die Gebeine im Leibe ist,
Ebenso kennst du nicht
  Das Werk Gottes,
  Der alles wirkt.

6 Am Morgen säe deine Saat
  Und bis zum Abend laß deine Hand nicht ruhen,
Denn du weißt nicht,
  Ob dieses ersprießlich sein wird oder jenes,
Oder ob vielleicht beides
  Gut sein werde.
7 Süß ist das Licht
  Und wohl (tut es) den Augen,
  Die Sonne zu sehen.
8 Wenn auch viele Jahre
  Der Mensch leben sollte,
  In ihnen allen soll er sich freuen,
Und er soll gedenken, daß der Tage der Finsternis
  Viele sein werden.

ZWÖLFTES KAPITEL.

11, 9	שְׂמַח בָּחוּר בְּיַלְדוּתֶךָ		וִיטִ[י]ב[ךָ] לִבְּךָ בִּ[ימֵי]בְחוּרוֹתֶךָ
	וְהַלֵּךְ בְּדַרְכֵי לִבְּךָ		וּבְמַרְאֵי עֵינֶיךָ
	וְדָע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה		יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט :
10	וְהָסֵר כַּעַס מִלִּבֶּךָ		וְהַעֲבֵר רָעָה מִבְּשָׂרֶךָ
	[כִּי־הַיַּלְדוּת וְהַשַּׁחֲרוּת הָבֶל] :		
12, 1	וּזְכֹר אֶת בּוֹרְאֶ(י)ךָ		בִּימֵי בְּחוּרֹתֶיךָ
	עַד אֲשֶׁר לֹא־יָבֹאוּ	יְמֵי הָרָעָה	וְהִגִּיעוּ שָׁנִים
	אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין־לִי		בָהֶם חֵפֶץ :
2	עַד אֲשֶׁר לֹא־תֶחְשַׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ		וְהָאוֹר וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים
	וְשָׁבוּ הֶעָבִים		אַחַר הַגָּשֶׁם :
3	בַּיּוֹם שֶׁיָּזֻעוּ שֹׁמְרֵי הַבַּיִת		וְהִתְעַוְּתוּ אַנְשֵׁי הֶחָיִל
	וּבָטְלוּ הַטֹּחֲנוֹת כִּי מִעֵטוּ		וְחָשְׁכוּ הָרֹאוֹת בָּאֲרֻבּוֹת :
4	וְסֻגְּרוּ דְלָתַיִם בַּשּׁוּק		(וְ)שְׁפַל קוֹל הַטַּחֲנָה
	וְיִק[וֹ]מַל קוֹל הַצִּפּוֹר		וְיִשַּׁחוּ כָּל־בְּנוֹת הַשִּׁיר :
5	גַּם מִגָּבֹהַּ יִרָאוּ		וְחַתְחַתִּים בַּדֶּרֶךְ
	וְיָנֵאץ הַשָּׁקֵד	וְיִסְתַּבֵּל הֶחָגָב	וְתָפֵר הָאֲבִיּוֹנָה
	כִּי־הֹלֵךְ הָאָדָם		אֶל־בֵּית עוֹלָמוֹ
	וְסָבְבוּ בַשּׁוּק		הַסּוֹפְדִים :
6	עַד אֲשֶׁר לֹא־יִ(נָּתֵ)ק חֶבֶל הַכֶּסֶף		וְתָרֻץ גֻּלַּת הַזָּהָב
	וְתִשָּׁבֶר כַּד עַל־הַמַּבּוּעַ		וְנָרֹץ הַגַּלְגַּל אֶל־הַבּוֹר :

7	וְיָשֹׁב הֶעָפָר	עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה
	וְהָרוּחַ תָּשׁוּב	אֶל־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נְתָנָהּ׃
8	הֲבֵל הֲבָלִים	אָמַר הַקּוֹהֶלֶת
	(הֲבֵל הֲבָלִים)	הַכֹּל הָבֶל׃
9	וְיֹתֵר שֶׁהָיָה	קֹהֶלֶת חָכָם
	עוֹד לִמַּד[־]	דַּעַת אֶת־הָעָם
	וְאִזֵּן וְ[חִקֵּר] תִּקֵּן	מְשָׁלִים הַרְבֵּה׃
10	בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת	לִמְצֹא דִּבְרֵי־חֵפֶץ
	וְ(לְ)כָתוּב (בְּ)ישֶׁר	דִּבְרֵי אֱמֶת׃
11	דִּבְרֵי חֲכָמִים	כַּדָּרְבֹנוֹת וּכְמַשְׂמְרוֹת
	נְטוּעִים (מִ)בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת	נִתְּנ(ים) מֵרֹעֶה אֶחָד׃
12	וְיֹתֵר מֵהֵמָּה	בְּנִי הִזָּהֵר
	עֲשׂוֹת סְפָרִים [הַרְבֵּה]	אֵין קֵץ
	וְלַהַג הַרְבֵּה	יְגִעַת בָּשָׂר׃
13	סוֹף דָּבָר	הַכֹּל נִשְׁמָע
	אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא	וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר
	[כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם]׃	
14	כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֶׂה	[הָאֱלֹהִים] יָבִא בְמִשְׁפָּט
	(אֶת)־כָּל־נֶעְלָם	אִם־טוֹב וְאִם־רָע׃

* * *

Die **sechsundfünfzigste** Reflexion (11, 9-12, 7): Genieße das Leben, bevor das lästige Alter und der unvermeidliche Tod kommen. — Die Komposition dieses Stückes ist ganz eigentümlich. Die Grundlage bilden sechshebige Disticha (11, 9 a b c d. 10 a b; 12, 2 a b. 3. 4. 6), welche ein Lied ausmachen, das zum Genuß des Lebens auffordert, bevor das

lästige Alter kommt. Diesem Liede werden aber Bemerkungen angehängt, die mit Ausnahme von 11, 9 e f (einem sechshebigen Distichon) in vierhebigen Distichen, bzw. in sechshebigen Tristichen geschrieben sind.

Es ist nun die Frage, was von Kohelet ist. Hat er das Lied komponiert, und ist dieses dann von anderen glossiert worden, oder hat Kohelet vielmehr ein bekanntes Lied angeführt [1] und demselben selbst seine Bemerkungen angeknüpft? Ich nehme das Letztere an, weil der Inhalt der Bemerkungen mit den Ideen Kohelets übereinstimmt; ich halte es aber auch für möglich, daß einige Bemerkungen, welche das Bild vom Alter amplifizieren, spätere Zusätze seien.

Kap. 11, V. 9. Die ersten zwei Disticha gehören zum Liede; vier Stichen weisen denselben Reim auf.

Für וִיטִיבְךָ «und es mache dich fröhlich (dein Herz)» ist zu schreiben וִיטַב «und es freue sich» dein Herz. Das Suffix ist einfach ein Schreibfehler, zu dem ein Abschreiber wegen des öfteren Vorkommens dieses Suffixes in dem Verse verführt wurde.

בִּימֵי macht den Stichus zu einem vierhebigen, weshalb es zu streichen ist; es ist aus 12, 1 irrtümlich hierher gekommen. Nur das בְּ ist zu behalten.

בְּחוּרוֹת «Jünglingsalter» steht hier und 12, 1 statt des gewöhnlichen בְּחוּרִים.

«Und wandle auf den Wegen deines Herzens», d. h. tue was dir gefällt.

וּבְמַרְאֵי עֵינֶיךָ «und in dem, was deine Augen sehen», d. h. was als Schönes und Gutes deine Augen fesselt. In 6, 9 steht מַרְאֵה עֵינַיִם für den gegenwärtigen Genuß. Wäre der Stichus von Kohelet selbst, würde ich statt וּבְמַרְאֵי lesen וּבְאָרְחוֹת מַרְאֵי, um eine dritte Hebung zu bekommen; aber man kann das Wort für zweihebig *(ûbᵉmarʾé)* halten.

Für מַרְאֵי geben die Masoreten מַרְאֵה als Qere an.

Gehet dem nach, was eurem Herzen und euren Augen gefällt, ist gegen Num. 15, 39: «Ihr sollt aller Gebote Jahwes gedenken, daß ihr nach ihnen tut und nicht abschweift zu dem, was euer Herz und eure Augen gelüstet» (וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם). Doch darf man nicht aus dem Auge lassen, daß die Stelle in Num. von der Abgötterei spricht, sich also tatsächlich auf etwas anderes bezieht. Trotzdem fanden schon die Juden diese Aufforderung im Kohelet anstößig, und die LXX setzten für «Wandle auf den Wegen deines Herzens» καὶ περιπάτει ἐν ὁδοῖς ἄμωμος und im folgenden Stichus schalteten sie ein μή ein: καὶ μὴ

[1] Vgl. dazu das oben angeführte ägyptische Lied, S. 68 f.

ἐν ὁράσει ὀφθαλμῶν σου. Kohelet paralysiert übrigens selbst den Sinn dieser Worte des Liedes, indem er hinzufügt :

« Doch wisse, daß wegen alledem dich Gott ins Gericht bringen wird ». Während die vorausgehenden und die folgenden Stichen sich auf ךָ reimen, findet sich in diesem Distichon der Reim nicht, und dadurch wird es als eine Bemerkung Kohelets erkannt.

Das Distichon erscheint in dem jetzigen Kontext als eine Parenthese ; aber auch 2, 3 hat der Autor eine solche.

Weil Kohelet an die altisraelitische Scheol glaubt, so ist das von ihm hier erwähnte Gottesgericht ein irdisches ; vgl. 9, 5. 6. 10.

V. 10. Das Lied fährt fort : « Und halte ferne den Unmut von deinem Herzen und verbanne Leid von deinem Leibe ». Halte fern die Trauer und den Schmerz, welche dir das Leben vergiften können.

Zu הַעֲבֵר « schaffe weg » vgl. 2 Sam. 3, 10.

כִּי־הַיַּלְדוּת וְהַשַּׁחֲרוּת הָבֶל « denn die Jugend und das Morgenrot (des Lebens) ist Eitelkeit » stammt nicht von Kohelet.

שַׁחֲרוּת ist « Morgenrot ». Barth (Etymol. Studien S. 49) meint, es bezeichne die schwarzen Haare (vgl. شَارِخ = « Jüngling »). Die Peschitto hat dafür ܘܠܐ ܝܕܥܬܐ, die LXX ἡ ἄνοια, also « Unverstand » ; beide lasen demnach einen anderen Text.

Kap. 12, V. 1 ist wieder eine Bemerkung zum Liede : Doch gedenke in deiner Jugend auch des Schöpfers (בּוֹרְאֶךָ ist plur. maiestatis ; vgl. עֹשָׂים « der Schöpfer » Job 35, 10 ; Ps. 149, 2).

Bickell, Grätz und Haupt lesen בּוֹרְךָ « deinen Born » und verstehen es von der Gattin, nach Prov. 5, 15. 18. Aber dazu paßt wenig זְכֹר (vgl. 11, 8 und 9, 15) und außerdem ist es nicht sicher, daß in der angeführten Stelle der Proverbien בּוֹר vom Weibe und nicht vom Manne ausgesagt wird. Weil ferner die Stichen hier zweihebig sind, gehören sie nicht zum Liede, wodurch Umarmungen als Sinn dieses Verses umso unwahrscheinlicher sind.

Zu den Jahren, die einem nicht gefallen und überhaupt zu der Schilderung des Greisenalters vgl. Lucret. (De rer. nat. III, 449 ff.) :

> « Inde ubi robustis adolevit viribus aetas
> Consilium quoque maius et auctior est animi vis :
> Post ubi iam validis quassatum est viribus aevi
> Corpus et obtusis ceciderunt viribus artus,
> Claudicat ingenium, delirat lingua, labat mens,
> Omnia deficiunt atque uno tempore desunt ».

Vgl. auch Juvenal (Sat. X, 200-239).

V. 2. Zum Liede gehört: «Ehe sich verfinstert die Sonne und das Licht und der Mond und die Sterne».

שֶׁמֶשׁ «Sonne» ist hier als Femininum aufgefaßt, daher תֶּחְשַׁךְ.

Das «Licht» kann neben Sonne, Mond und Sterne stehen, weil es vielfach als von den Gestirnen unabhängig gedacht wurde (vgl. meinen «Schöpfungsbericht der Genesis», S. 15. 70 und «Alttestamentliches», S. 189).

Im Folgenden wird das Alter allegorisch beschrieben; weil hier nicht an eine Verfinsterung der Gestirne, die dem Gottesgerichte vorausgehen würde, zu denken ist, so ist auch dieses Distichon bereits als eine Allegorie aufzufassen, obgleich wir die einzelnen Teile mit voller Bestimmtheit nicht deuten können. Nach Barajtha Schabbath 151 b-152 a ist Sonne = Stirn, Licht = Nase, Mond = Seele, Sterne = Wangen. Nach Midrasch zu Lev. 18 und zu Kohelet ist Sonne = Glanz des Antlitzes, Licht = Stirn, Mond = Nase, Sterne = das Obere der Wangen. Nach Targum: Sonne = der Glanz des Antlitzes, Licht = das Licht der Augen, Mond = das Schmucke der Wangen, Sterne = die Augäpfel.

«Und (bevor) die Wolken wiederkehren (gleich) nach dem Regen» gehört als vierhebiges Distichon wieder nicht zum Liede.

Das Alter gleicht der Regen- oder Winterzeit Palästinas. Während im Frühling nach dem Regen wieder bald die Sonne scheint und der Himmel blau wird, kann im Winter das Wetter lange trübe sein. Die Wolken können allegorisch für die verschiedenen Schwächen und Krankheitsanfälle des Greisenalters stehen.

V. 3. Die beiden Disticha gehören zum Liede.

בַּיּוֹם שֶׁ bezieht sich auf das erste Distichon des vorausgehenden Verses.

Der menschliche Körper und seine Teile werden nun unter dem Bilde eines Hauses und seiner Teile geschildert; vgl. Job 4, 19; 2 Cor. 5, 1; 2 Petr. 1, 13 f.

שֹׁמְרֵי הַבַּיִת «die Hüter des Hauses» sind die Hände und Arme, welche beim Greise «zittern» (יָזֻעוּ).

אַנְשֵׁי הֶחָיִל «die starken Männer» sind die Beine, als die das Haus tragenden Säulen (vgl. Cant. 5, 15; Ps. 147, 10); die Beine «krümmen sich» (הִתְעַוְּתוּ), werden schlaff und schlottrig beim Greise.

טֹּחֲנוֹת «die Müllerinnen» sind die Zähne; es ist ein Femininum, weil das Mahlen Geschäft der Mägde war (vgl. z. B. Ex. 11, 5; Job 31, 9 f.; Matth. 24, 41); vgl. ܛܳܚܽܘܢܬܳܐ, syr. *ṭaḥonto* «dens mo'aris». Wir nennen noch 6 von den 32 Zähnen Mahlzähne; die Griechen sagten dafür μύλαι; vgl. Ps. 57, 7 τὰς μύλας τῶν λεόντων (LXX).

Die Zähne eines Greises «feiern» (בָּטְלוּ), weil sie «weniger» oder «geringer» werden (מִעֲטוּ). Die Zähne fallen aus, werden weniger; ich halte es jedoch nicht für ganz ausgeschlossen, daß hier das Abreiben der Zähne gemeint sei; das Mehl war nicht besonders fein, wodurch die Zähne litten; die Mumien älterer Ägypter zeugen von solchen abgeriebenen Zähnen. Die Zähne feiern, weil sie vereinzelt und defekt sind.

הָרֹאוֹת בָּאֲרֻבּוֹת «die durch die Fenster Blickenden» sind die aus den Lidern wie aus Fenstern schauenden Augen; אֲרֻבּוֹת «Gitterfenster» wird von den Lidern gesagt mit Rücksicht auf das zugrunde liegende Bild des Hauses. Die Augen «verdunkeln sich» (חָשְׁכוּ); Thr. 5, 17 werden die Augen durch Tränen dunkel, hier durch Alter. Schwache Sehkraft wird von den Greisen häufig ausgesagt; vgl. Gen. 27, 1; 48, 10; 1 Sam. 3, 2; 1 Reg. 14, 4 al.).

V. 4. Die beiden sechshebigen Disticha gehören zum Liede.

דְלָתַיִם בַּשּׁוּק «die Türen an der Straße» sind wahrscheinlich die Ohren, wobei der Dual dem אָזְנַיִם entspricht; sie «werden verschlossen» (סֻגְּרוּ), weil beim Greise auch das Gehör abnimmt. Nach Haupt (Koheleth S. 32): «Der Greis fängt an, an Harnverhaltung und Blasenlähmung zu leiden; auch Mastdarmkrebse stellen sich ein».

הַטַּחֲנָה «die Mühle» ist der Mund oder das mahlende Gebiß; ihr «Geräusch» (קוֹל), d. h. die Stimme «wird niedrig» (בִּשְׁפַל), d. h. leise, dumpf (בּ bezeichnet hier nicht Ursache, sondern Gleichzeitigkeit; R. Kraetzschmar, Theol. Lit. Zeitung 1900, S. 530 liest einfach וְשָׁפֵל, was auch mir das einfachste zu sein scheint). Auch die Stimme des Greises ist nicht stark und klar. Nach Haupt (l. c. S. 32) wird hier gesagt, daß die Ernährungstätigkeit des Greises darnieder liegt.

Grätz liest בִּכְפֹל statt בִּשְׁפַל «bei dem vielfältigen Geräusch der Mühle», d. h. obgleich das Geräusch der Mühle zunimmt, wird es der Greis nicht gewahr. Diese Korrektur ist überflüssig.

«Und man steht auf beim Gezwitscher eines Vogels» wird gewöhnlich von der Schlaflosigkeit des Greises erklärt, entweder: er steht auf ad cantum galli (so Grätz, weil צִפּוֹר nicht bloß ein kleiner Vogel sei), oder: er wird leicht wach, so daß selbst das Zwitschern eines Vogels ihn aufweckt. Das Letztere scheint mir wegen der früher erwähnten Schwerhörigkeit weniger wahrscheinlich.

Andere korrigireen וְיָקוּם und zwar durch יִקְמַל (vgl. Is. 19, 6; 33, 9) «es verwelkt, erstirbt» die Stimme des Vogels, d. h. des Gesanges oder (Siegfried) וְיָקֹד קוֹל «es sinkt, wird leise» das Gezwitscher des Sperlings (Symm.: καὶ παύσεται φωνὴ τοῦ στρουθίου). Ich nehme hier auch קמל an,

lese aber ויקמל, weil auch der parallele Stichus ein imperfectum (וישחו) hat, und weil ich das י stehen lassen kann.

בנות השיר «Töchter des Liedes» wird vielfach von Sängerinnen verstanden, die der Greis nicht mehr gut hört, ähnlich wie 2 Sam. 19, 36 der greise Barzillai sagt, daß er für der Sänger und Sängerinnen Stimme kein Gehör mehr habe. Andere verstehen es von den Tönen des Liedes; dieses scheint mir wahrscheinlicher zu sein, weil ein Hebräer eine Sängerin nicht «die Tochter des Liedes» nennen würde, sondern vielmehr «die Mutter des Liedes».

Diese «Töchter des Liedes» «singen leise», «gedämpft» (ישחו, Imperf. Niphʿal von שחח «sich erniedrigen»); vgl. Is. 29, 4. Kardinal Cajetan übersetzte: «et humiliabuntur omnes filiae cantus», i. e. deprimentur universa genera musica apud senem, qui eis non delectabitur. Ähnlich Franz Delitzsch: Alle Wesen, die Gesang lieben, müssen sich ducken, d. h. zurückziehen, weil die Empfänglichkeit des Greises sie nicht ertragen kann.

Ich nehme also an, daß in all den drei letzten Stichen von dem Ersterben der Stimme des Greises die Rede ist. Die Ausführung ist zwar etwas lang, aber der V. 6 bietet eine ähnliche.

V. 5 gehört nicht zum Liede; die fünf ersten Stichen sind ein Zusatz zur Beschreibung des Alters, das Übrige enthält schon Bemerkungen über den Tod.

«Auch fürchtet man sich vor dem Hohen» scheint sich auf die Furcht des Greises vor Anhöhen zu beziehen, die er wegen mangelnder Kraft und ausgehenden Atems zu ersteigen fürchtet.

«Und Schrecknisse (gibt es) auf dem Wege»; der Greis fürchtet allerlei Gefahren, indem er meint, ihnen nicht ausweichen zu können. חתחתים «Schrecknisse» ist ein ἅπαξ λεγόμενον.

«Und es blüht der Mandelbaum» wird gewöhnlich auf das weiße Haar des Greises bezogen. ינאץ «treibt Blüten» wird dabei als Imperf. Hiphʿîl (statt ינץ) von נצץ gehalten. — Andere lesen ינאץ (von נאץ «verachten»): die Mandel wird verachtet, weil der Greis diese Frucht mit seinen Zähnen nicht mehr aufknacken kann. Hitzig übersetzte: «es lehnt ab der Mandelbaum»; es handle sich um den geschlechtlichen Umgang und der Mandelbaum stehe für die Frau wie Cant. 7, 9 die Palme.

«Es schleppt sich (mühsam) die Heuschrecke» wird für gewöhnlich von dem schwerfälligen Gang des Greises verstanden. חגב «Heuschrecke» stehe für das caput femoris, das arabisch حَجَبَة heißt. Cajetan übersetzte «onerabitur nates» und erklärt es: «tam graves siquidem habent nates,

ut sedentes vix surgere possint senes»; vgl. die Peschitto: «die Heuschrecke nimmt zu». P. Haupt (Koheleth S. 27. 32) übersetzt: «Die Puppe (chrysalis) wird unbeweglich» (wörtlich: eine Last) und nimmt keine Nahrung auf. «Das Wort für Puppe wird im Hebräischen auch für Heuschrecke in einer ihrer Entwicklungsstufen (Nah. 3, 16) gebraucht».

וְתָפֵר הָאֲבִיּוֹנָה wird gewöhnlich übersetzt «und es platzt die Kapper», wobei תָּפֵר (Hiph'îl von פרר) in der neutrischen Bedeutung «rumpi» (LXX διασκεδασθῇ) genommen wird. Aber das Einfachste ist, mit Siegfried וְתֻפַּר zu punktieren. Man sieht darin ein Bild des Todes: wie die überreife Kapper aufbricht und den Samen verliert, so drohe dem Greise der Lebensgeist zu entweichen. Andere meinen, es sei hier Bezug genommen auf die Kapper als Reizmittel zum Appetit und zum Beischlaf; beim Greise bringe sie keine Wirkung mehr hervor. P. Haupt (Koheleth S. 27, 32 f.) übersetzt «und die Seele macht sich frei». Auch Ps. 22, 22 heiße die Seele «die arme», «die elende». Die arme (Seele) breche durch und sprenge die Hülle, wie der Schmetterling aus der Puppe schlüpft.

Zu diesem Stichus fehlt der parallele; er wäre demnach mit den zwei vorhergehenden zu einem Tristichon zu verbinden, oder man kann annehmen, daß einer ausgefallen ist. Die Peschitto fügt auch hinzu «und Mangel hört auf».

«Und der Mensch zieht hin zu seinem ewigen Hause», d. h. in das Grab, in die Scheol. Zu בֵּית עוֹלָמוֹ vgl. Ps. 49, 12; Ez. 26, 20. Die Bezeichnung des Grabes (und der Scheol), als eines ewigen Hauses ist im Altertum weit verbreitet. Wir begegnen ihr bei den Ägyptern, vgl. dazu Diodor Sic. I, 51, 2 (τάφους ἀϊδίους οἴκους προσαγορεύουσιν), bei den Phöniziern (vgl. Corpus Insc. Phoenic. I, N° 124 בת עלם), bei den Palmyrenern (בת עלמא), den Christen von Edessa (ZDMG) 1882, S. 159), bei den Griechen (τόπος αἰώνιος) und (domus aeterna) in vielen lateinischen Grabinschriften. Der Hebräer war überzeugt, daß wir auf Erden nur Pilger sind (Ps. 119, 54) und in das בֵּית עוֹלָם uns auf immer begeben.

«Und es gehen umher auf der Straße die Klagenden»; vgl. 2 Sam. 3, 31; Jer. 22, 18. Zu סָבְבוּ als an einem Ort herumgehen vgl. Cant. 3, 2. Nach Grätz sind die Klagenden weder die Verwandten noch die aus Geschäft Klagenden, weil diese zu Hause, bei der Leiche, oder auf dem Friedhof sein sollten. Die so auf dem Markt herumschlendern seien die Leichenredner, vgl. babyl. Talmud, Trakt. Berachot 62 a, wo von Leichenrednern die Rede ist, welche den Toten unwürdiges Lob spenden. Der Tote geht ins Grab, die Leichenredner gehen auf dem Markt herum und empfinden keine Trauer, d. h. «der Tote läßt nicht einmal eine Spur

im Herzen derer zurück, welche ihn so sehr in den Himmel gehoben haben».

V. 6. Die beiden Disticha gehören zum Liede.

«Bevor zerreißt der silberne Strick», d. h. der Lebensfaden (nach einigen ist das Rückenmark gemeint). Vgl. die Worte Sanheribs (Prismainschrift V. 77, Keilinschr. Bibl. II, S. 108 f.): «Ihr teures Leben schnitt ich durch wie eine Schnur».

Für ירחק (LXX ἀνατραπῇ) lies ינתק «es wird zerrissen»; vgl. 4, 12.

«Und zerschellt das goldene Ölgefäß». Weil רצץ im Qal für gewöhnlich aktive Bedeutung «zerbrechen» hat, so ist ותרוץ (Niphʿal) für ותרוץ zu lesen.

גלת הזהב «das goldene Ölgefäß»; זהב «Gold» wird von mehreren Kommentatoren auf das Öl, nicht auf das Gefäß selbst bezogen, weil dieses nicht gebrochen werden könne. Aber das Gefäß kann so genannt werden, wenn es auch nicht selbst von Gold ist, sondern nur vergoldet, und außerdem ist רצוץ auch das bloß gewaltsam Eingedrückte; vgl. Ri. 9, 53; Is. 42, 3.

Ob das Gefäß nur für den Kopf oder für den ganzen Leib stehe, ist schwer zu entscheiden. Nach P. Haupt (Koheleth S. 33) ist die Hirnschale, die Schädelkapsel mit dem Gehirn gemeint.

«Und zerbrochen wird der Krug an der Quelle» ist ebenfalls ein schönes Bild des Todes. In Palästina pflegen jetzt noch die Mädchen mit einem Krug auf dem Arm zur Quelle zu gehen. Mehrere Kommentatoren sehen in dem Krug (כד) das Herz.

«Und das Rad fällt zertrümmert in die Grube». Wir haben dabei an einen Brunnen mit einer Schöpfmaschine zu denken; ist diese alt und verfault, fällt das Rad in die Grube. In dem Rade sehen einige den Atmungsapparat.

P. Haupt (Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel, S. IV) schließt aus dieser Beschreibung des Alters, daß Ḳohelet ein sadduzäischer Arzt war. Dies braucht man nicht anzunehmen, selbst wenn das Gedicht von Ḳohelet selbst wäre.

V. 7 ist eine Bemerkung zum Liede. Der Mensch ist aus Erdenstaub gebildet und kehrt beim Tode in den Staub zurück, während der Lebensodem, der ihn belebte, zu Gott, der ihn gegeben hat, zurückkehrt.

רוח ist hier wie 11, 5 der Lebensodem.

Zum Gedanken vgl. Gen. 2, 7: «Da bildete Jahwe Gott den Menschen aus Staub von dem Acker (עפר מן־האדמה) und blies in seine Nase Lebensodem (נשמת חיים) und es wurde der Mensch ein lebendiges Wesen (נפש חיה)»; Gen. 3, 19: «Im Schweiß deines Angesichtes sollst

du Brot essen, bis du zum Acker zurückkehrst, denn von ihm bist du entnommen. Denn Staub bist du und zum Staub mußt du zurück »; Ps. 104, 29 f. : « Du ziehst ihren (nämlich der Tiere) Odem ein, sie verhauchen und werden wieder zu Erde. Du entsendest deinen Odem, sie werden « geschaffen ». Job 34, 14 f. : « Wenn er (Gott) auf sich achtete, seinen Geist und Odem an sich zöge, so würde alles Fleisch miteinander vergehen, und der Mensch würde wieder zu Staub ».

Vgl. Horat. (Od. IV, 7, 16) : « Pulvis et umbra sumus » ; Lucret. (De rer. nat. II, 998 ff.) :

> « Cedit item retro, de terra quod fuit ante,
> In terras, et quod missum est ex aetheris oris
> Id rursum caeli rellatum templa receptant ».

V. 8. Ein sechshebiges Tristichon, in dem Ḳohelet alles für Eitelkeit hält, wie 1, 2. Derselbe Gedanke schließt also das Buch, welcher anfangs ausgesprochen wurde. Mit der Peschitto setze ich ein הֲבֵל הֲבָלִים ein, wodurch zwei vierhebige Disticha entstehen, genau so wie 1, 2.

Der **Epilog** (V. 9-14) ist in vierhebigen Distichen geschrieben (nur 11 c d kann man für ein sechshebiges Distichon halten) und enthält vier Teile : *a*) Ḳohelet war ein Weiser, der das Volk Erkenntnis lehrte und Sprüche ordnete und niederschrieb (V. 9 u. 10) ; *b*) ein Lob der Sprüche der Weisen (V. 11) ; *c*) es wird viel geschrieben, aber das Studium bringt Ermüdung (V. 12) ; *d*) fürchte Gott, der alles richten wird (V. 13 u. 14).

Über den Ursprung des Epilogs vgl. oben S. 72 ff.

V. 9. « Und außerdem (וְיֹתֵר) daß Ḳohelet ein Weiser war, lehrte er noch (עוֹד) das Volk Erkenntnis (דַּעַת) », d. h. er behielt sein Wissen nicht für sich, sondern teilte es zum Wohle des Volkes mit. Vgl. Ecclus 37, 23 : « Der weise Mann belehrt sein Volk ».

Der Stichus וְאִזֵּן וְחִקֵּר תִּקֵּן hat eine Hebung zu viel ; eines der Verba ist eine Variante, ich vermute es sei חִקֵּר.

אִזֵּן « er wog ab », von אזן arab. وَزَنَ « wägen » ; vgl. מֹאזְנַיִם « Wagschale ». Die LXX (καὶ οὖς) brachten das Wort mit אֹזֶן « Ohr » zusammen.

חִקֵּר ; das Piʿēl steht nur hier, sonst kommt Qal vor : « erforschen », « ergründen ».

תִּקֵּן « heißt 7, 13 « gerade machen » ; aram. ܬܩܢ, תקן = « fest, korrekt sein », assyr. *taḳânu* « wohlbestellt, geordnet sein » ; vgl. auch תִּקּוּן סֹפְרִים « correctiones scribarum ». Darnach « ordnete » Ḳohelet viele Sprüche, ohne daß deren Inhalt immer von ihm wäre.

מְשָׁלִים ist nicht das Buch der Sprüche, das hier dem Ḳohelet zugeschrieben wäre, sondern allgemein « Sprüche », Sentenzen, Disticha.

משל heißt das Distichon, weil es aus zwei Hälften (Stichen) besteht, vgl. assyr. *mišlu* « halb ».

V. 10. Kohelet suchte anmutige Worte (דברי־חפץ) zu finden und richtig aufzuschreiben Worte der Wahrheit.

Zu den anmutigen Worten vgl. Lucret. (De rer. nat. IV, 11-17):

> « Nam veluti pueris absinthia tetra medentes,
> Cum dare conantur, prius oras, pocula circum
> Contingunt mellis dulci flavoque liquore,
> Ut puerorum aetas improvida ludificetur
> Labrorum tenus, interea perpotet amarum
> Absinthî laticem, deceptaque non capiatur,
> Sed potius tali pacto recreata valescat ».

Für וכתוב ist ולכתוב zu schreiben, parallel zu למצא.

ישר kann zwar adverbieller Akkusativ zu כתב sein, aber mir scheint es doch besser, anzunehmen, daß ein Abschreiber vergessen hat, das ב zweimal zu schreiben; ich lese also בישר.

V. 11 enthält ein Urteil über die Worte der Weisen.

דרבנות ist Plur. von דרבון = דרבן 1 Sam. 13, 21 der eiserne Stachel, der an die Spitze des Ochsensteckens festgemacht wurde.

משמרות sind « Nägel ».

נטועים « eingeschlagen »; vgl. Dan. 11, 45, wo נטע vom Einschlagen der Zeltpflöcke steht.

Für בעלי lese ich, entsprechend dem מרעה, מבעלי « von den ... ».

אספות sind nach dem Talmud « Genossenschaften von Weisen »; בעלי אספות wären demnach die Mitglieder dieser Genossenschaften. Die Vulgata (« data sunt per magistrorum consilium ») führt uns zu der Bedeutung « Meister von אספות » vgl. בעלי מקרא « Meister der Schrift », d. h. in der hl. Schrift gut versiert, בעל משנה « Meister der Mischna », בעלי כשפים « Meister der Inkantationen ». Ecclus 39, 1-3 werden Versammlungen erwähnt, in denen man nach der Weisheit der Altvordern forscht und den Sinn der Sprüche herauszubekommen sucht. Vielleicht sind auch hier solche Versammlungen gemeint. Da aber אספה einfach « Sammlung », « Sammeln », bezeichnen kann, so mögen hier « Meister im Sammeln » gemeint sein.

Für נתנו lies (mit der Vulgata) נתנים « gegeben »; das ם ist einmal ausgefallen.

« Von einem Hirten » wird am besten auf Gott bezogen; weniger passend ist es, an das Haupt der Versammlung (vgl. Jer. 3, 15) zu denken.

Das Urteil über die Sprüche der Weisen ist somit ein sehr günstiges:

Die Sprüche können zwar wie Nägel schmerzlich einschneiden, aber sie haben in letzter Linie Gott zum Urheber und müssen daher gut und nützlich sein.

V. 12. וְיֹתֵר מֵהֵמָּה wird vielfach mit der Vulgata («his amplius ne requiras») erklärt: «und vor mehr als diesen» laß dich warnen, mein Sohn, so daß der Verfasser den Leser vor der Lektüre anderer Bücher warnen würde. Aber diese Übersetzung ist nicht notwendig, vielmehr ist, nach 12, 9, zu übersetzen: «und außerdem», «und ferner noch».

בְּנִי «mein Sohn» ist in dem Buche der Sprüche eine beliebte Anrede; vgl. Prov. 1, 8; 2, 1; 3, 1 etc. So spricht der Weisheitslehrer seinen Schüler an.

Zu הִזָּהֵר «laß dich warnen» vgl. 4, 13.

Das הַרְבֵּה nach סְפָרִים macht den Stichus zu einem dreihebigen, weshalb es entweder zu אֵין קֵץ zu ziehen wäre, was jedoch logisch nicht angeht, oder besser als Dittographie des הַרְבֵּה nach לַהַג zu streichen ist.

לַהַג ist ein ἅπαξ λεγόμενον; man übersetzt es gewöhnlich mit «Studieren» (LXX μελέτη, Vulg. «meditatio») oder «Disputieren», Pesch. ܡܡܠܠܐ «Rede», und man vergleicht dazu arab. لَهِجَ «eifrig, erpicht auf etwas sein». Vielleicht ist es einfach «Eifer», «Fleiß». Nach Perles (Analekten zur Textkritik des Alten Testaments, München 1895, S. 29) ist bei לַהַג die Infinitivendung ות ausgefallen; schon der Midrasch Rabba zur Stelle fasse es als להגות (von הגה) und ebenso der Talmud (b. Erubin 21 b) כל ההוגה בהם טועם טועת בשר.

Vgl. Plinius (Ep. VIII, 9): «Multum non multa»; Marc. Aurel. II 3 und VII, 8.

Wenn man V. 11 f. ohne Voreingenommenheit liest, so findet man leicht heraus, daß wir darin keinen Epilog zu den «Hagiographen überhaupt» wie (Krochmal, Grätz, Renan annahmen) haben.

V. 13. סוֹף דָּבָר ist «das Schlußwort».

הַכֹּל «alle» hat als Vokativ richtig den Artikel.

נִשְׁמָע ist plur. 1 imperf. Qal, mit der Bedeutung eines Imperativs. Diese Form wählt der Verfasser, damit er sich mit einschließe.

Vgl. Ecclus 43, 27:

עוד כאלה לא נוסף
וקץ דבר הוא הכל :

Zu כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם (die Peschitto hat dafür «quia hoc ab uno artifice datum est omnibus») fehlt der parallele Stichus; es ist also ein späterer Zusatz, weil es mit den zwei vorhergehenden Stichen nicht gut zu einem Tristichon zusammengezogen werden kann, da es das einzige Tristichon

des Epiloges wäre. Der Sinn dieses Zusatzes kann kein anderer sein als : « denn das ist (die Pflicht) eines jeden Menschen ». Vgl. Ecclus 1, 16 : « Der Anfang der Weisheit ist, den Herrn zu fürchten » und Ecclus 1, 20 : « Die Wurzel der Weisheit ist, den Herrn zu fürchten ».

V. 14. Denn Gott richtet alles, selbst das Verborgenste.

הָאֱלֹהִים macht den Stichus zu lang. Es ist erst dann eingesetzt worden, als der Einschub : « denn das ist eines jeden Menschen Pflicht » in den Text gekommen war. Nun mußte das Subjekt wiederholt werden.

Zu כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֶׂה יָבִא בְמִשְׁפָּט vgl. 11, 9 וְדָע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט. Auch hier ist das Gericht ein diesseitiges, was mit der Scheolvorstellung zusammenhängt, soweit sie im Alten Testamente zu Tage tritt.

Vgl. Ecclus 17, 19 f. :

« Alle ihre Handlungen liegen vor ihm wie die Sonne,
Und seine Augen sind ununterbrochen gerichtet auf ihre Wege.
Nicht sind vor ihm verborgen ihre Ungerechtigkeiten ».

Übersetzung :

11, 9 *Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend,*
Und es sei dein Sinn vergnügt in deinem Jünglingsalter,
Und gehe auf den Wegen deiner Neigung
Und dem nach, was deinen Augen gefällt,
Doch wisse, daß wegen alledem
Dich Gott ins Gericht bringen wird.

11, 10 *Und halte fern den Unmut von deinem Herzen*
Und verbanne Leid von deinem Leibe.

12, 1 Doch gedenke deines Schöpfers
In den Tagen deines Jünglingsalters,
Bevor noch kommen
Die bösen Tage
Und hereinbrechen die Jahre,
Von denen du sagen wirst :
Sie gefallen mir nicht.

2 *Bevor sich verfinstert die Sonne*
Und das Licht und der Mond und die Sterne,
Und die Wolken wiederkehren
(Gleich) nach dem Regen.

3 *Zur Zeit, wo zittern werden die Hüter des Hauses,*
Und sich krümmen die starken Männer,

Und feiern die Müllerinnen, weil sie weniger werden,
Und sich verdunkeln die durch die Fenster Blickenden,
4 *Und wo die auf die Straße (führenden) Türen verschlossen werden,*
Und leiser wird das Geräusch der Mühle,
Und das Gezwitscher der Vögel erstirbt,
Und alle Töchter des Liedes leise singen.
5 Auch fürchtet man sich vor Anhöhen,
Und Schrecknisse (gibt es) auf dem Wege;
Und es treibt Blüten der Mandelbaum,
Und mühsam schleppt sich das Heupferd,
Und es platzt die Kapper.
Denn der Mensch zieht hin
Zu seinem ewigen Hause,
Und es gehen umher auf der Straße
Die Trauernden.
6 *Bevor zerreißt der silberne Strick,*
Und zerschellt das goldene Ölgefäß,
Und zerbrochen wird der Krug an der Quelle,
Und zertrümmert (fällt) das Rad in die Zisterne.
7 Und zurückkehrt der Staub
Zur Erde, wie er (vorher) war,
Und der Odem zurückkehrt
Zu Gott, der ihn gegeben hat.

8 O Eitelkeit der Eitelkeiten,
Sagt Ḳohelet,
O Eitelkeit der Eitelkeiten,
Alles ist eitel.

9 Und außerdem, daß Ḳohelet
Ein Weiser war,
Lehrte er noch
Das Volk Erkenntnis.
Und er wog ab und stellte richtig
Viele Sprüche.
10 Es suchte Ḳohelet,
Anmutige Worte zu finden
Und richtig aufzuschreiben
Worte der Wahrheit.

11 Worte der Weisen
   Sind wie Stacheln und Nägel
Eingeschlagen von den Meistern im Sammeln,
   Gegeben von einem Hirten.

12 Und ferner noch
   Laß dich warnen, mein Sohn :
Des Büchermachens
   Ist kein Ende,
Und viel Eifer (beim Studieren)
   (Bringt) Ermüdung dem Leibe.
13 Das Schlußwort
   Laßt uns alle es hören :
Fürchte Gott
   Und halte seine Gebote.
14 Denn jegliches Tun
   Wird er ins Gericht bringen,
Alles Verborgene,
   Es sei gut oder böse !



Von demselben Verfasser sind erschienen :

1. **Hermeneutica biblica.** 2. Edit. (X u. 198) Friburgi Helv., sumptibus O. Gschwend, bibliopolae Universitatis, 1908. Fr. 5.—

2. **Der Totemismus und die Religion Israels.** Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testamentes. (XIV u. 176) Freiburg, Schweiz, 1901. Universitäts-Buchhandlung. Fr. 8.—

3. **Grammatica linguae hebraicae** cum exercitiis et glossario, studiis academicis accommodata. 2. Edit. (VIII u. 142) Paderbornae, sumptibus Ferd. Schoeningh, 1910. Fr. 4.—

4. **Der Schöpfungsbericht der Genesis** (1, 1—2, 3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt. 2. Auflage. (VIII u. 146 S.) Regensburg, Verlagsanstalt G. J. Manz, 1911. M. 3.20

5. **Le Récit de la Création dans la Genèse.** Traduit de l'allemand par *P. Meyer-Boggio de Stadelhofen.* (XI et 158 p.) Genève, Henry Kündig, et Paris, Félix Alcan, 1904. Fr. 3.50

6. **Alttestamentliches** (VIII u. 192) Freiburg, Schweiz, Universitäts-Buchhandlung, 1903. Fr. 5.—

7. **Die Metrik des Buches Ḳohelet** (20) Freiburg, Schweiz, Universitäts-Buchhandlung, 1904. Fr. —.75

8. **Das Deboralied** erklärt (V u. 52) Freiburg, Schweiz, Universitäts-Buchhandlung, 1905. Fr. 2.—

9. קהלת. **Liber Ecclesiastae.** Textum hebraicum critice et metrice edidit V. Zapletal. (27) Halis Sax., R. Haupt, 1905. M. 0.80

10. **Der Biblische Samson** (IV u. 80) Freiburg, Schweiz, Universitäts-Buchhandlung, 1906. Fr. 2.50

11. **Das Hohelied** kritisch und metrisch untersucht (VIII u. 152) Freiburg, Schweiz, Universitäts-Buchhandlung, 1907. Fr. 5.—

12. **De Poesi Hebraeorum** in Veteri Testamento conservata, in usum scholarum. Edit. 2. (47) Friburgi Helvetiorum, sumptibus bibliopolae Universitatis, O. Gschwend, 1911. Fr. 1.60

13. **Über einige Aufgaben der katholischen alttestamentlichen Exegese.** 2. Auflage. (40) Freiburg, Schweiz, Universitäts-Buchhandlung, 1911. Fr. 1.—











